Digitized by Google

Digitized by Google

Franz Baco von Verulam.

Digitized by Google

Das Recht der Ueberſetzung ins Engliſche und Franzöſiſche behält ſich der Verfaſſer vor.

Digitized by Google

Franz Baco

von

Verulam.

Die Realphiloſophie und ihr Zeitalter.

Von

Kuno Fiſcher.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1856.

Digitized by Google

Digitized by Google

„Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit."

Baco, Neues Organon, 1, 84.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Das Theater der neuern Philoſophie bildet einen Kampfplatz, auf dem ſich zwei feindliche, einander entgegengeſetzte Richtungen, Realismus und Idealismus, die Rechte der Wahrheit ſtreitig machen. Es ſind dieſe Richtungen nicht beſondere Syſteme, ſondern Geſchlechter der Philoſophie, die in keinem andern als dem neuen Weltalter ſich ihrer natürlichen Differenz ſo klar bewußt werden und dieſelbe ſo ſcharf und deutlich ausprägen konnten. Dürfte man wiſſenſchaftliche Gegenſätze mit dramatiſchen vergleichen, ſo wären die Realiſten und Idealiſten gleichſam die beiden feindlichen Chöre in dem Schauſpiele der neuern Philoſophie. Sie werden nicht eher verſtummen, dieſe Gegenſätze, als bis ihre Vereinigung gelungen iſt: bis ſich die feindlich geſpann-

ten Denkweiſen ſo durchdringen, daß ſie ſich gegenſeitig ſättigen. Denn jede lebt nur von den Mängeln und Schwächen der andern. Dieſe Schranken loswerden, heißt ſie deutlich begreifen, das heißt die Kraft des Gegners anerkennen und zu der ſeinigen machen. Auch ſind ſchon Verſuche der Art in dem letzten Zeitraume unſerer Philoſophie manche angeſtellt worden. Genau erwogen, haben Realismus und Idealismus von ihrem neuern Urſprunge an nicht parallele, ſondern convergirende Wege beſchrieben, die zu gleicher Zeit in einem gemeinſchaftlichen Ziele zuſammentrafen. Dieſes Ziel, in welchem die idealiſtiſche und realiſtiſche Richtung als in einem Scheitelpunkte einander durchſchnitten, war die kantiſche Philoſophie. Sie hat beiden Richtungen Rechnung getragen und ſie im Elemente vereinigt. Sie hat in dieſer Rückſicht, wie in allen übrigen, den maßgebenden Geſichtspunkt aufgerichtet, welcher der nachfolgenden Philoſophie zum Leitſterne dienen muß. Wenn man heute fragt: was heißt ſich in der Philoſophie orientiren? ſo muß man antworten: das heißt Kant ſtudiren, und zwar auf das allergenaueſte! Nach ihm iſt kein namhafter Philoſoph aufgetreten, der nicht Realiſt und Idealiſt zugleich

hätte ſein wollen. Wäre der Name genug, ſo wäre die große und durchgängige Aufgabe, welche den Geiſt der neuern Philoſophie beſchäftigt, ſchon mehr als ein mal gelöſt worden. Alle dieſe ſich ſo nennenden ideal-realiſtiſchen oder real-idealiſtiſchen Verſuche beweiſen nicht, daß ſie die Aufgabe gelöſt haben, aber ſie beweiſen, daß ſie dieſelbe anerkennen und bejahen. Uns genügt, die Thatſache feſtzuſtellen, daß die Aufgabe beſteht und ohne bemerkenswerthe Widerrede überall für gültig angeſehen wird. Nichtsdeſtoweniger dauert der Kampf fort, und unſere deutſchen idealphiloſophiſchen Syſteme, ſo realiſtiſch ſie ſein wollen, haben noch immer den Realismus gegen ſich gehabt. Die Divergenz beider Grundrichtungen iſt wieder da und läßt ſich durch keine Benennung und durch keine Formel wegreden.

Es hätte dem deutſchen Idealismus ſehr wohl gethan, ſeinen Gegner gründlich kennen zu lernen und deſſen Stärke ſich anzueignen, um deſto ſicherer die Mängel deſſelben zu vermeiden. Unſere deutſchen Idealiſten haben keinen Grund, ſo vornehm zu thun gegen die engliſchen Erfahrungsphiloſophen und ſie als unſpeculative Köpfe mit wenigen Worten der

Geringschätzung ihrer Schulen preiszugeben. Um so weniger, als sich ein Leibnitz keineswegs zu gut war, auf einen Locke genau einzugehen, und durch seine „Neuen Versuche über den menschlichen Verstand" der deutschen Philosophie einen größern Dienst leistete, als alle philosophischen Schriften insgesammt, die vor der Kritik der reinen Vernunft bei uns erschienen. Sein Beispiel ist ohne Nachahmung geblieben. Wenn unsere deutsche Philosophie im englisch-französischen Auslande für deutsche Träumerei gilt, so sollten wir billigerweise das Unrecht nicht mit dem Unrecht erwidern, sondern den Vorwurf dadurch entkräften, daß wir ohne alle Träumerei, ohne alle Vorurtheile die fremden Philosophen erkennen, wie sie sind, und würdigen, wie sie es verdienen, namentlich da in wissenschaftlichen Dingen jedes Unrecht eine Unwissenheit bedeutet.

Franz Baco von Verulam gilt bei seinen Landsleuten noch heute für den größten Philosophen Englands, und mit vollem Recht. Er ist der Begründer jener Philosophie, welche man die realistische nennt, die auf unsern Leibnitz und Kant einen so mächtigen Einfluß ausübte, der namentlich Kant den letzten Anstoß

zu seinem epochemachenden Werke verdankte, und der Frankreich im achtzehnten Jahrhundert huldigte. Und gerade diesem Philosophen ersten Ranges unter den Realisten fehlt noch immer in Deutschland nicht blos die entsprechende Würdigung, sondern sogar eine eingehende und erschöpfende Darstellung. In unsern Geschichtsbüchern und Compendien der neuern Philosophie spielt Baco entweder gar keine oder eine sehr unbedeutende und nebensächliche Rolle, als einer unter Andern auf dem abenteuerlichen Uebergange von der mittelalterlichen zur neuern Philosophie. Die Einen setzen ihn in die Reihe der italienischen Naturphilosophen, mit denen Baco, wenn wir die Hauptsache erwägen, kaum mehr gemein hat als den Namen der Naturphilosophie, von denen er sich unterscheidet, nicht blos durch seine ganz andere Denkweise, sondern, was hier maßgebend sein sollte, durch sein Verhältniß zum Alterthum. Andere stellen den englischen Realisten in einem ähnlichen Verhältniß zur neuern Philosophie dem deutschen Mystiker Jakob Böhme gegenüber, mit dem Baco nichts gemein hat als den ersten Buchstaben des Namens. Mit einem Worte: über Baco sind bei uns die meisten

und vernehmbarsten Urtheile so oberflächlich als ungenügend und schief. Wäre dieses nicht der Fall, so hätte ich einige Gründe weniger gehabt, dieses Buch zu schreiben, das den Versuch machen will, der Bedeutung Bacos gerecht zu werden.

Man kann mir einwenden, daß die Berührungspunkte zwischen der deutschen und englischen Philosophie, zwischen Idealismus und Realismus, weniger in Baco liegen, als in andern Philosophen seines Geschlechts: daß nicht Baco, sondern Hume auf Kant, nicht Baco, sondern Locke auf Leibnitz eingewirkt hat, daß Spinoza, wenn er überhaupt einen Einfluß von jener Seite empfing, denselben nicht von Baco, sondern von Hobbes empfangen und bekanntlich über Baco selbst hier und da sehr verächtlich geredet habe. Darauf werde ich antworten, daß es Baco war, dem sich Carteſius widersetzte, der anerkannte Gründer des dogmatischen Idealismus. Und was jene Realisten betrifft, welche die entgegengesetzte Philosophie in Spinoza, Leibnitz, Kant berührt haben, so will dieses Buch den Beweis führen: daß die Hobbes, Locke, Hume sämmtlich von Baco abstammen, daß sie sämmtlich in Baco wurzeln,

daß ſie ohne Baco nicht wahrhaft erklärt und begründet, ſondern nur fragmentariſch begriffen und gleichſam abgepflückt werden können. Baco iſt der Schöpfer der Realphiloſophie: ihr Zeitalter iſt durchgängig eine Entfaltung baconiſcher Keime, jede ihrer Bildungen iſt eine Metamorphoſe der baconiſchen Philoſophie. Bis zu dieſem Tage hat der Realismus keinen größern Geiſt gehabt als Baco, der ihn begründete; keinen, der den echt realiſtiſchen, im vollen Leben einheimiſchen Geiſt ſo weit und zugleich ſo eigenthümlich und charakteriſtiſch, ſo nüchtern und zugleich ſo ideal und ins Große ſtrebend dargethan hätte; keinen, an dem auch die Schranken dieſes Geiſtes zugleich ſo beſtimmt und ſo natürlich hervorſpringen. Bacos Philoſophie iſt der lebensvollſte und ganz ungekünſtelte Ausdruck des Realismus. Nachdem mich die Syſteme eines Spinoza und Leibnitz lange bewegt, erfüllt und gleichſam in ſich aufgenommen hatten, iſt mir die Beſchäftigung mit Baco wie ein neues Leben erſchienen, deſſen Früchte ich in dieſem Buche geſammelt. Darf ich mich dem Eindruck überlaſſen, den die baconiſche Philoſophie im Ganzen macht und der ſelbſt die Phantaſie für ſich gewinnt, ſo

hat sie etwas, wodurch sie sich auf höchst eigenthümliche und zugleich natürliche Weise von den andern Werken der europäischen Philosophie unterscheidet. In ihrer geordneten und kräftigen Lebensfülle, die alle künstliche Regelmäßigkeit ausschließt, hat diese Philosophie gar nichts Beschnittenes, wie ein englischer Park, oder um die Sache bedeutungsvoller und treffender zu sagen: sie hat gar nichts Binnenländisches, wie die mächtige Insel, die sie erzeugt hat. Ich begreife sehr gut, daß Baco als der englische Nationalphilosoph par excellence gilt.

Wie sich Cartesius zu dem dogmatischen Idealismus, Leibnitz zur deutschen Aufklärung, Kant zur modernen Philosophie verhält, so verhält sich Baco zum Realismus. Er bricht die Bahn, welche die Andern auf seinen Spuren verfolgen. Darum habe ich ihn so ausführlich, die Andern in gedrängter Kürze behandelt, wie ich es in einem andern Werke mit Leibnitz und den deutschen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts gehalten. Der wissenschaftliche Nachdruck, den ich auf Baco lege, und die Oekonomie meines Buchs, welche mir Schranken setzt, mögen diese Behandlungsweise

rechtfertigen. Meine Aufgabe war, die baconische Philosophie darzustellen und daraus die folgenden Philosophen zu erklären. Ist von Baco die englische Philosophie und von dieser die französische des achtzehnten Jahrhunderts abhängig, so mußte ich mich bei der letztern damit begnügen, blos den Ort zu bezeichnen, den sie einnimmt. Um so mehr, als ich in einer andern Monographie die Gruppe dieser französischen Philosophen näher beleuchten werde.

So selbständig dieses Buch für sich besteht, abgesondert von meinem Gesammtwerke über die Geschichte der neuern Philosophie, so will ich es insofern darauf bezogen wissen, als ich in dem letztern die hier abgehandelte Materie nicht dargestellt. Darin entspricht das Buch seinem Object. Denn Baco und seine Nachfolger, so sehr sie die neuere Philosophie integriren und auf das idealistische Geschlecht derselben einwirken, bewegen sich selbst in einer abgesonderten und unabhängigen Richtung, die nach der entgegengesetzten Seite nicht von sich aus declinirt. Denn daß beide in Kant zusammenstießen, kam von der Anziehungskraft, welche der Realismus auf Kant ausübte.

Das Verhältniß Bacos zum Alterthum und das Verhältniß ſeiner Philoſophie zu Kant, dieſe Grenz- und Wendepunkte der vorliegenden Materie waren die erſten, die ich ins Auge faßte und mir klar machte. In ihrer Auseinanderſetzung beſtanden die erſten Verſuche zu dieſer Arbeit. Sie ſind zugleich in meinem Leben wichtig geworden. Es war in einem öffentlichen Vortrag über das Verhältniß Bacos zu den Alten, daß ich nach Jahren zum erſten male wieder auf einem akademiſchen Katheder redete. Die philoſophiſche Facultät von Berlin, der ich dieſe mir denkwürdige Stunde verdanke, wird es mir vergönnen, daß ich in der Erinnerung derſelben Ihr dieſes Buch in ſtiller Dankbarkeit zuſchreibe.

Heidelberg, 27. Juni 1856.

Kuno Fiſcher.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Capitel.

Seite

Baco von Verulam als moraliſcher und wiſſenſchaftlicher Charakter 1

Zweites Capitel.

Die Erfindung als Aufgabe der baconiſchen Philoſophie 35
Der baconiſche Geſichtspunkt. Entdeckung und Erfindung .. 41
Die Herrſchaft des Menſchen. Regnum hominis 50
Die Erklärung der Natur. Interpretatio naturae 52

Drittes Capitel.

Die Erfahrung als Mittel zur Erfindung 57
Die Idole 61
Der baconiſche Zweifel. Baco und Carteſius 65
Die experimentirende Wahrnehmung 70
1. Ueberzeugung gegen Autoritätsglauben 71
2. Sachkenntniß gegen Wortweisheit 72
3. Analogie der Natur gegen menſchliche Analogie 74
4. Experiment gegen Sinnestäuſchung. Sinn und Inſtrument 80
5. Cauſalität gegen Teleologie 82

Viertes Capitel.

Die Induction als Methode der Erfahrung 88
Die Vergleichung der vielen Fälle 89
Die Bedeutung der negativen Inſtanzen. Die kritiſche Erfahrung 93
Induction und Deduction im baconiſchen Sinn 103

Fünftes Capitel.

Seite

Die prärogativen Inſtanzen als Hülfsmittel der Induction. Die natürlichen Analogien als prärogative Inſtanzen. ... 107
Mängel der baconiſchen Methode ... 110
Die prärogativen Inſtanzen ... 112
Die natürlichen Analogien ... 116

Sechstes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur frühern Philoſophie ... 131
Das praktiſche Ziel (Dogmatismus und Skepticismus) ... 133
Die phyſikaliſche Grundlage ... 136
Die antiformaliſtiſche Richtung ... 138
1. Bacos Gegenſatz zu Ariſtoteles ... 140
a) Syllogismus ... 142
b) Erfahrung ... 144
c) Syllogiſtik und Erfahrung ... 147
2. Bacos Gegenſatz und Verwandtſchaft zu Plato. Sein Urtheil über Ariſtoteles und Plato ... 149
a) Der platoniſche Idealismus ... 152
b) Die platoniſche Methode ... 155
3. Bacos Verwandtſchaft mit Demokrit und den Atomiſten ... 158

Siebentes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Poeſie ... 166
Die baconiſche Poetik ... 167
Die baconiſche Erklärung der alten Mythen. Die Fabel vom Eros ... 175
Das griechiſche und römiſche Alterthum. Baco und Shakſpeare ... 184

Achtes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie als die „große Inſtauration" der Wiſſenſchaften. Organon und Encyklopädie ... 197

Neuntes Capitel.

Seite

Die baconiſche Philoſophie als Encyklopädie der Wiſſenſchaften. ... 216
Die Geſchichte (literariſche, politiſche). ... 217
Die Wiſſenſchaft. ... 227
I. Die Fundamentalphiloſophie. Philosophia prima. 228
II. Natürliche Theologie. ... 232
III. Naturphiloſophie. ... 234
1. Theoretiſche Naturphiloſophie. ... 235
a) Phyſik. ... 236
b) Metaphyſik. ... 238
2. Praktiſche Naturphiloſophie. Mechanik und natürliche Magie. ... 242
3. Mathematik. ... 245
IV. Anthropologie. ... 246
1. Phyſiologie. ... 248
2. Pſychologie. ... 250
3. Logik. ... 255
4. Ethik. ... 259
5. Politik. ... 266

Zehntes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Religion. ... 269
Die Trennung von Offenbarungsglauben und Vernunft. Baco und Tertullian. ... 272
Bacos Stellung zur Religion. Widerſpruch und Löſung. . 277
1. Die theoretiſchen Geſichtspunkte. ... 281
2. Die praktiſchen Geſichtspunkte. ... 285
3. Die politiſchen Geſichtspunkte. ... 289
4. Die negativen Geſichtspunkte. ... 294
5. Bacos eigene religiöſe Geſinnung. ... 298
Die Meinungsverſchiedenheiten über Bacos religiöſen Standpunkt. Baco und Joſeph de Maiſtre. ... 302

Elftes Capitel.

Das baconiſche Glaubensprincip in ſeiner Fortbildung. ... 319
Baco und Pierre Bayle. ... 325
Die engliſch-franzöſiſche Aufklärung. ... 335
Die deutſche Aufklärung. ... 341

Digitized by Google

Zwölftes Capitel.

Seite

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Geſchichte und Gegenwart. 349
Bacos ungeſchichtliche Denkweiſe. 351
Baco und Macaulay. 358

Dreizehntes Capitel.

Die Fortbildung der baconiſchen Philoſophie. 381
Empirie und Empirismus. 383
Empirismus. 385
Entwickelungsſtufen des Empirismus. 388
I. Der Atomismus von Thomas Hobbes. 389
1. Der Staat als abſolute Macht. 392
2. Moral und Religion als Product des Staats. . 393
3. Der Staat als Product der Natur. 398
II. Senſualismus von John Locke. 409
1. Der Geiſt als tabula rasa. 410
2. Die Entſtehung der Erkenntniß. 413
3. Die Erkenntniß als Product der Wahrnehmung. Senſation und Reflexion. 415
III. Die franzöſiſche Aufklärung. 424
IV. Der ſogenannte Idealismus von George Berkeley. 427
1. Die Dinge als Wahrnehmungen. 430
2. Die Wahrnehmungen als Dinge. 434
3. Gott als Urheber der Wahrnehmungen. 436
V. Skepticismus von David Hume. 441
1. Die Objecte der Erkenntniß. 442
2. Mathematik und Erfahrung. 443
3. Die Erfahrung als Product der Cauſalität. ... 445
4. Die Cauſalität als Product der Erfahrung. Gewohnheit und Glaube. 448
5. Die Gewohnheit als politiſcher Geſichtspunkt. Humes geſchichtlicher Verſtand. 456
VI. Humes Widerſpruch und Kants Löſung. 466
VII. Baco und Immanuel Kant. 468

Erstes Capitel.

Baco von Verulam als moraliſcher und wiſſenſchaftlicher Charakter. *)

Die großen Leiſtungen eines Menſchen ſind nie ſo abgeſondert und abtrennbar von ſeinem Leben, daß er hier ein ganz anderer ſein könnte als in den Werken ſeines Geiſtes. Eine gewiſſe Uebereinſtimmung findet ſich ſtets zwiſchen dem wiſſenſchaftlichen und dem moraliſchen Charakter. Man hat nicht richtig geurtheilt, wenn man Bacos Charakter von dem Geſetz einer ſolchen Analogie ausnehmen wollte. Aber man würde dieſes Geſetz ſehr falſch anwenden, wollte man gewiſſe moraliſche Vorwürfe und Gebrechen, welche das Leben Bacos treffen, ſeiner wiſſenſchaftlichen Richtung mit-

*) Franz Baco, geboren am 22. Januar 1561 zu London, war der zweite Sohn Nikolaus Bacos, Großſiegelbewahrers von England. Ueber ſein Leben vergl. John Campbell, „The lives of the Lord Chancellors of England", Vol. II, chap. 51. London 1845; Th. B. Macaulay's „Essays"; Montagu, „Life of Lord Bacon".

anrechnen oder aus dieſer ſeine moraliſche Handlungsweiſe erklären. Dies wäre nicht Analogie, ſondern Cauſaleinfluß. Und von einem ſolchen unmittelbaren Einfluß des wiſſenſchaftlichen Charakters auf den moraliſchen kann ſchon deshalb nicht oder nur mit großer Vorſicht geredet werden, weil allemal der moraliſche Charakter früher iſt als der wiſſenſchaftliche, weil ſich die menſchlichen Charaktere überhaupt nicht vor dem Spiegel der Wiſſenſchaft bilden. Indeſſen gibt es zwiſchen den beiden Ausdrucksweiſen der Geiſtesindividualität eine natürliche Gleichartigkeit, die nicht darin beſteht, daß ſich die eine nach der andern richtet, ſondern daher rührt, daß der Genius des Menſchen beide auf dieſelben Ziele hinlenkt. Denn der Genius eines großen Individuums bleibt in allen ſeinen Aeußerungen derſelbe. Leibnitz hätte mit ſeinem perſönlichen Charakter niemals ein Philoſoph werden können gleich Spinoza, Baco ebenſo wenig ein Philoſoph gleich Carteſius. Die wiſſenſchaftliche Richtung, welche Baco ergriff, entſprach vollkommen der Eigenthümlichkeit ſeines Weſens, ſeinen Bedürfniſſen und Neigungen, und ſeine moraliſche Dispoſition begünſtigte ſehr dieſe Richtung. Ohne ein ſolches Zuſammenwirken der Gemüthskräfte iſt überhaupt jede große Leiſtung unmöglich.

Es iſt falſch, wenn man es Baco übelnimmt oder bedauert, daß er, ein wiſſenſchaftliches Talent erſten Ranges, zu ehrgeizig war, um das Stillleben der Wiſſenſchaft den Reizen einflußreicher Staatsämter vor-

zuziehen. Baco ſelbſt hat es in ſeinem Alter beklagt als ein Unglück, nicht als eine Schwäche. Dieſes Unglück war ſein Schickſal und zugleich das ſeiner Wiſſenſchaft. Nicht blos er, ſondern ſeine Wiſſenſchaft ſelbſt war zu ehrgeizig, zu thatenluſtig, zu aufgeſchloſſen für die Welt, um ſich in der Einſamkeit zu begraben. Die Macht der Menſchheit zu befördern, das nennt Baco ſelbſt einmal die höchſte Stufe des Ehrgeizes.*) Und dieſen Ehrgeiz hatte ſeine Wiſſenſchaft, dieſes Streben war ihr erſter und letzter Gedanke: um dieſes Ehrgeizes willen wurde Baco ein wiſſenſchaftlicher Charakter. Seine Wiſſenſchaft ſelbſt war der Art, daß ſie das Stillleben nicht vertragen konnte, ſie wollte lieber mit dem Strome der Welt fortſegeln, als in ſtiller und abgeſchiedener Beſchaulichkeit leben. „Es bildet ein Talent ſich in der Stille, ſich ein Charakter in dem Strom der Welt." Nach dieſem goetheſchen Worte zu reden, war die Heimat der baconiſchen Wiſſenſchaft nicht die Schule des Talents, ſondern die des Charakters, nämlich das Weltleben im Großen. Dahin neigte ſich ſeine Philoſophie, dahin alle ſeine Beſtrebungen. Er urtheilte früh, daß die dem Weltleben abgewendete Wiſſenſchaft eng und unfruchtbar ſein müſſe, daß ſich das bisherige Elend der Philoſophie, dem er abhelfen wollte, miterkläre aus dem herkömmlichen Stillleben der Gelehrten. „Die

*) Vergl. Nov. Organ., I, 129. S. unten Cap. III.

Kenntniſſe dieſer Leute", urtheilte Baco, „ſind ſo eng als ihre Zellen, als die Klöſter und Kloſterſchulen, worin ſie eingeſchloſſen leben, ohne Kenntniß der Welt, der Natur und des Zeitalters." So ſehr widerſtrebte aus Neigung und Grundſatz Bacos wiſſenſchaftlicher Geiſt dem bisherigen Gelehrtenthum, daß er nothwendig den Drang haben mußte, auch die äußere Lebensform zu ändern und das Kloſterleben mit dem Weltleben zu vertauſchen. Aus dem Zellengelehrten wurde ein Weltmann, der in der Wiſſenſchaft wie im praktiſchen Leben nach denſelben hochgelegenen Zielen einflußreicher Geltung ſtrebte. Freilich verlangte die praktiſche Laufbahn einen großen Aufwand von Mühe und Zeit, freilich ging dieſe Zeit den wiſſenſchaftlichen Arbeiten verloren. Will man aber deshalb verlangen, daß Baco der abgeſonderten Wiſſenſchaft ſein Leben ganz oder zum größten Theil hätte widmen ſollen? Das hieße verlangen, daß Baco einen andern wiſſenſchaftlichen Geiſt hätte haben, daß er ſelbſt ein anderer Philoſoph hätte ſein ſollen, als er war; das hieße den eigenthümlichen Charakter der baconiſchen Wiſſenſchaft für nichts rechnen. Beachtet man dieſen, ſo iſt kein Widerſpruch, daß ſich Baco zugleich um die Wiſſenſchaft und um Staatsämter bemühte. Er konnte ſogar im Namen ſeiner Wiſſenſchaft von dem Gelehrten fodern, daß er aus eigener Erfahrung das praktiſche Leben kennen lerne, nicht blos theoretiſch aus der Vogelperſpective, ſondern durch ſelbſtthätige Theil-

nahme. Und in der That hat dies Baco verlangt. Er hat den Gelehrten einen wiſſenſchaftlichen Vorwurf daraus gemacht, daß ihnen eine Verſtandestugend gewöhnlich ganz fehle, die nur im praktiſchen Leben zu gewinnen ſei, nämlich Geſchäftskenntniß und bürgerliche Klugheit. *)

Aber die Art, wie ſich Baco als bürgerlicher Charakter gezeigt, wie er denſelben ſpeciell bethätigt hat, widerſpricht, wie es ſcheint, auf das äußerſte ſeiner wiſſenſchaftlichen Größe. Man hat dieſen Gegenſatz oft beleuchtet und beklagt, man hat ſogar Baco als Beiſpiel hingeſtellt, wie weit die wiſſenſchaftliche und moraliſche Richtung eines Menſchen von einander abweichen, bis zu welchem Grade des innern Widerſpruchs dieſe beiden Charaktere ſich entzweien können. Neuerdings hat namentlich Macaulay dieſen Widerſpruch ſo auf die Spitze getrieben, daß er unauflöslich, und der Charakter Bacos unerklärlich erſcheint. Macaulay plaidirt, was Bacos ſittlichen Werth betrifft, gegen Montagu, den jüngſten Herausgeber der baconiſchen Werke, und man thut gut, wenn man die beiden Biographen, von denen der zweite der panegyriſche iſt, ſo mit einander vergleicht, daß man den einen als Correctiv des andern anwendet. Wir wollen den Charakter Bacos nicht vertheidigen, nicht an-

*) De dign. et augm. scientiarum, Lib. VIII, Cap. 2 vom Anfang.

klagen, ſondern erklären, und darum ſuchen wir hier nach dem Einklang, in welchem jeder bedeutende Charakter mit ſich ſteht. Alles genau und mit pſychologiſcher Einſicht erwogen, ſo müſſen wir geſtehen, daß uns jener Gegenſatz zwiſchen Baco dem Philoſophen und Baco dem bürgerlichen Charakter ſo grell nicht erſcheinen will, als ihn Macaulay hervorhebt. Weder war der eine, wie ſich Macaulay ausdrückt, indem er eine baconiſche Redefigur unglücklich citirt, ein „ſchwebender Engel", noch der andere eine „kriechende Schlange". Weder iſt auf der einen Seite lauter Licht, noch auf der andern lauter Schatten, ſondern beide ſind aus beiden gemiſcht. Es iſt ſehr unrichtig und unter allen Bildern, die man wählen kann, das am meiſten verfehlte, Bacos Philoſophie mit einem geflügelten Engel zu vergleichen. Vielmehr war die ſo oft wiederholte und nachdrückliche Abſicht Bacos, der Philoſophie das Fliegen abzugewöhnen, ihr die Fittige auszureißen und an deren Statt Blei und Gewicht anzulegen, um ſie auf dem Boden feſtzuhalten mitten unter den irdiſchen Dingen, eben da, wo Baco ſelbſt mit allen ſeinen Neigungen lebte. Aus einem ſchwebenden Geiſt, der von oben herunterſchaut, wollte Baco die Philoſophie in einen Menſchen verwandeln, der den mühſamen Weg der Erfahrung bedächtigen Schrittes emporſteigt. Wenn Baco als bürgerlicher Charakter denſelben Weg ergriffen, wenn er auf dieſem unebenen, verſchlungenen,

ſteilen Lebenspfade oft und viel ſtrauchelte, ſo wird er dadurch nicht zu einer kriechenden Schlange. Es wäre ſchlimm, wenn Alles Schlange wäre, was kriecht. Und ich glaube wirklich, wer unter ſolchen Verhältniſſen wie Baco einen ſolchen Lebensweg einſchlägt, wird oft in die nothgedrungene Lage kommen, zu kriechen. Ich weiß wohl, was man mir einwenden wird. Die Vorwürfe, welche das Leben Bacos verdient, ſind nicht blos menſchliche Schwächen und Irrthümer, ſondern unwürdige Geſinnungen und bürgerliche Verbrechen. Ich bin weit entfernt, ſie zu leugnen, geſchweige denn zu vertheidigen; ſie ſind unzweifelhaft bewieſen. Die unwürdigen Geſinnungen liegen am Tage, die Verbrechen ſind von ihm ſelbſt eingeſtanden, ſie haben ſeinen bürgerlichen Namen befleckt, und ich habe nichts dagegen, daß man ſie mit den härteſten Worten bezeichnet. Nur ſind für mich dieſe einzelnen Züge nicht alle Indicien ſeines Charakters. Soviel ich ſehe, wäre dieſer Charakter ganz derſelbe geweſen, wenn er jene unwürdigen Geſinnungen nicht ſo deutlich gezeigt, jene Verbrechen nicht begangen hätte. Ich kann mir ſehr gut vorſtellen, daß Baco mit größerer Klugheit entweder die Verbrechen oder deren alleinige Verantwortlichkeit hätte vermeiden können, und ich würde nicht um ein Haar beſſer, aber auch nicht ſchlimmer von ihm denken. Er wäre dann klüger, aber nicht beſſer geweſen. Vielmehr wäre ein wirklicher Böſewicht, ein geſchickter

Intrigant niemals in eine ſo offene Schuld gerathen. Man ſoll einen menſchlichen Charakter nach ſeinen Handlungen beurtheilen, aber nicht nach einzelnen, ſondern nach allen, d. h. nach ſeiner ganzen Geſinnungsweiſe, nicht danach allein, wie er ſich in einzelnen Fällen unter dem Zuſammenwirken der verſchiedenartigſten Umſtände benimmt, ſondern wie die moraliſchen Elemente in ihm gemiſcht ſind. Was in der Anlage eines Charakters blos Schwäche iſt, daraus kann unter der Gewalt der Verhältniſſe, welche die Schwäche bemeiſtern, ſehr leicht eine ſchlechte Handlung und geradezu ein Verbrechen werden. Dadurch wird gewiß die Handlungsweiſe nicht beſſer, aber auch das Element des Charakters nicht ſchlechter. Bei demſelben öffentlichen Unwerth, den die ſchlimmen Handlungen der Menſchen haben, entdeckt ſich hier in der Anlage ihrer Charaktere für den pſychologiſchen Menſchenkenner ein beträchtlicher Unterſchied. Ohne auf die Miſchung der moraliſchen Elemente zu achten, beurtheilt man den Charakter einſeitig, abſtract und deshalb unrichtig.

Man mache mit Baco die Probe. Wäre er nicht in die Verlegenheiten mit Eſſex, nicht in die Verbindung mit Buckingham gerathen, ſo würden die Züge wegfallen, zufolge deren Macaulay Bacos moraliſche Perſönlichkeit in der niedrigſten Stellung ſeiner wiſſenſchaftlichen entgegenſetzt, ſo würde er beſſer von Baco urtheilen. Aber mit Unrecht, denn Bacos moraliſche

Natur wäre dieſelbe geweſen; das ſagen wir nicht zur Vertheidigung oder Entſchuldigung ſeines Charakters, ſondern lediglich zu deſſen Erklärung, die man unmöglich macht, ſobald man jenen Widerſpruch einräumt. Was knüpfte Baco an die Eſſer und Buckingham? Nicht die Freundſchaft, nicht die verwandte Geſinnung, ſondern ſein Lebensintereſſe. Sie waren Männer von mächtigſtem Einfluß; jener war der Günſtling der Eliſabeth, dieſer Jakobs I. Um in den Staatsämtern emporzuſteigen, bedurfte und ſuchte Baco die Hofgunſt, die er ohne ſolche Mittelsperſonen nicht erreichen und behaupten konnte. Um ſich Anſehen zu erwerben und ſeine Laufbahn zu beſchleunigen, war leider ſolche fremde Gunſt ein probateres Mittel als das eigene Talent. Hätte nun Baco die praktiſche Laufbahn nicht betreten ſollen? Sie zu ergreifen, trieb ihn ſeine Neigung, ſein Naturell, ſeine Verhältniſſe. Er hatte gleich im Anfang mit den größten Hinderniſſen zu kämpfen, ſeine nächſten Verwandten ſelbſt, die mächtigen Burleighs, ſperrten ihm den Weg und hielten ihn lange in einer gedrückten und abhängigen Stellung. Wollte Baco ſeine praktiſchen Ziele nicht aufgeben, ſich nicht in das unſcheinbare Stillleben zurückziehen, das ihm zuwider war, ſo mußte er außer ſeinem Talente Hülfsmittel ganz anderer Art in fremden Einflüſſen, Protectionen, Patronaten ſuchen, die er natürlich nicht ohne höfiſche Geſchmeidigkeit erhalten konnte, er mußte

ein dienſtfertiges Werkzeug in der Hand Mächtiger werden.

Hier betrat Baco jenen bedenklichen und ſchlüpfrigen Weg, der ihn zwar zu den höchſten Ehrenſtellen, aber auch in eine Menge von Verwirrungen und Verlegenheiten und zuletzt von dem Gipfel des Glücks jählings ins Verderben führte. Und es war eine weite und ſteile Bahn, die Baco zu durchlaufen hatte, vom armen Advocaten bis zum Großſiegelbewahrer und Kanzler von England, vom unermüdlichen Supplicanten bis zum Baron von Verulam und Vicegraf von St. Albans. Auch fiel es ihm nicht ſchwer, in die mannichfaltigen Krümmungen ſeines Wegs einzugehen und von ſeiner moraliſchen Selbſtändigkeit ſo viel zu opfern, als die Umſtände foderten. Die Natur hatte ihn nicht aus ſprödem Stoffe gebildet. Er war im höchſten Grade fügſam, nachgiebig und dazu gemacht, ſich nach den Verhältniſſen zu richten, die er klar genug überſah; das temporibus servire entſprach ſeinem natürlichen Sinn, entſprach der Denkweiſe ſeiner Philoſophie, die den Grundſatz hatte, der Zeit zu gehorchen durch ein wahrhaft zeitgemäßes Denken. Baco betrachtete das Leben überhaupt nicht mit dem ſittlichen Bewußtſein einer Aufgabe von ewigem Inhalt, die nach einer moraliſchen Richtſchnur gelöſt ſein wollte, ſondern als ein Spiel, welches zu gewinnen, die ſchnell beſonnene und richtige Taktik das einzige Mittel war. Es gibt Charaktere, die ſich

fügſam, nachgiebig, dem Willen Anderer ergeben ſtellen, um deſto ſicherer das Gegentheil davon zu ſein oder zu werden, die ſich ſcheinbar beherrſchen laſſen, um deſto ſicherer ſelbſt zu herrſchen, die gleich jenem klugen Papſt mit gebücktem Kopf die Schlüſſel der Macht ſuchen. Zu dieſen heuchleriſchen und ihrer Natur nach gewaltſamen Charakteren gehörte Baco nicht. Er war, wie er ſich gab, von einem in der That willfährigem Ehrgeiz, und ſeine natürliche Ehrlichkeit kam oft mit ſeiner praktiſchen Klugheit in Zwieſpalt. Heute hielt er nach ſeiner Ueberzeugung gegen die Subſidienvorlage der Regierung eine patriotiſche Parlamentsrede *), womit er die Königin erzürnte, und gleich darauf that er Alles, dieſen Zorn zu beſchwichtigen; er bereute, die Rede gehalten zu haben, und man kann überzeugt ſein, daß es ihm ernſtlich leid war, etwas Unkluges und ſeinen Plänen Hinderliches gethan zu haben. Heute noch gab ſich Baco alle Mühe, den Mann zu retten, der ſein Wohlthäter geweſen; aber als er ſah, daß die Gnade der Königin dabei auf dem Spiele ſtand, ließ er den Freund fallen, deſſen Gunſt er nur deshalb geſucht hatte, weil er der Günſtling der Königin war. Er bückte ſich immer, ſobald er wahrnahm, daß er mit aufgerichtetem Kopfe anſtieß. Es iſt gewiß ein ſehr unerquick-

*) Dieſe Rede hielt Baco im Jahre 1593 als Deputirter von Middleſex.

liches Bild, einen ſo großen Geiſt in ſo ſchwankenden und unwürdigen Lagen zu finden, aber es läßt ſich auch hier ein Zug wahrnehmen, der den Charakter Bacos auf allen ſeinen Wegen begleitet, der zu ſeiner Eigenthümlichkeit gehört und in ſeinem innerſten Weſen begründet liegt: ich meine die außerordentliche Leichtigkeit, ſich in allen Fällen zu helfen, die ſchlimmen Stellen ſeines Wegs zu paſſiren und weiter zu eilen, als ob ihm nichts Bedenkliches widerfahren wäre, als ob keinerlei üble Spuren hinter ihm zurückblieben. So leicht glättete ſich in ihm jeder Druck, ergänzte ſich jeder Verluſt, auch der moraliſche, ſogar der letzte des guten Namens. In ſeinen Schriften wie in ſeinem Leben wird uns derſelbe Eindruck: als ob dieſem Menſchen nichts ſchwer gefallen wäre, ſowol zu tragen als auszurichten. Dieſe Leichtigkeit iſt in einem ſolchen Geiſt auch eine Stärke, ein Zeugniß unverwüſtlicher Lebenskraft und Muthes: eine natürliche Elaſticität, die ſich freilich beim Widerſtande ſtets als Schwäche äußert. David Hume hatte Recht, wenn er in dem Charakter Bacos dieſe Seelenſtärke vermißte, welche wir die moraliſche Widerſtandskraft nennen.*) Wir kennen keinen Philoſophen, der elaſtiſcher geweſen wäre als Baco. Er hatte im höchſten Grade die Kraft und den Trieb, ſich ins Außerordentliche zu erweitern und aus-

*) David Hume, „Geſchichte des Hauſes Stuart".

zubreiten, aber ihm fehlte die Widerſtandskraft: dem Druck gab er nach, durch die eindringende Macht der Verhältniſſe ließ er ſich in die Enge treiben. Er konnte ſich vergrößern und verkleinern, Beides mit derſelben natürlichen Leichtigkeit, ohne ein übertriebenes Gefühl ſeiner hohen oder niedrigen Stellung, welches im einen Fall ſeinen Stolz aufgeregt, im andern ihn zu peinlich gedrückt hätte. So kam es, daß derſelbe Mann, der an Geiſteskraft Alle überragte und ſeinem Zeitalter eine neue Geiſtesform aufprägte, die für Jahrhunderte gelten ſollte, zugleich den weichen Stoff hergab, der ſich von fremder Hand, wenn ſie nur mächtig war, ſtempeln ließ. Dieſe elaſtiſche Kraft bildet gleichſam den Typus, diejenige Form ſeiner Individualität, worin alle Eigenſchaften Bacos übereinſtimmen, ſeine Tugenden wie ſeine Schwächen. Hier vernehmen wir den Einklang ſeines Charakters mit ſich. Hieraus erklären wir die eigenthümlichen Wendungen ſeines Lebens, ſeine Schickſale, ſelbſt ſeine äußerſten Verirrungen.

Es leuchtet uns vollkommen ein, daß eine ſolche Geiſteskraft, geſchickt, wie ſie war, ins Große zu ſtreben und ſich zugleich in das Detail der Dinge einzuleben, in der Wiſſenſchaft außerordentliche Wirkungen hervorbringen mußte, daß ſie ganz gemacht war, in dieſem Gebiete ein neues Leben zu wecken, daß ſie vor Allem eben ſeiner wiſſenſchaftlichen Richtung entſprach, die von den Particularien zu den Geſetzen

emporſtrebte. Stellen wir uns dieſelbe Kraft im geſelligen Verkehre vor, ſo vereinigte dieſer reiche, bewegliche, Jedermann gefällige, jeder Lebensform zugängliche Geiſt in der That alle Talente, welche den liebenswürdigſten Geſellſchafter machen. Er beſaß von Natur alle Eigenſchaften, die ein Recht haben, in der Geſellſchaft zu glänzen: er verband das Bedeutende mit dem Leichten, nicht durch abſichtliche Kunſt, ſondern mit natürlicher Grazie. Die Gabe der mündlichen Mittheilung ſtand ihm völlig zu Gebot in der öffentlichen Rede wie in der privaten Unterhaltung. Nach dem Zeugniß Ben Jonſons war Baco ein Redner, den man nicht müde wurde zu hören. Aber eben dieſelbe Kraft, die ſich in der Wiſſenſchaft und im geſelligen Leben auf eine ſo glänzende und eminente Weiſe äußert, gewinnt ein ganz anderes Anſehen, wenn ſie ſich moraliſch bethätigt; das moraliſche Element iſt für eine ſolche Form der Individualität das gefährlichſte und fremdeſte. Es gibt keine elaſtiſche Moral, und Bacos moraliſches Weſen war ſo elaſtiſch, ſo leicht, ſo ſehr auf praktiſche Lebenszwecke gerichtet und nach den Umſtänden ſchmiegſam als ſein Geiſt, es ſtimmte ganz ein in dieſen Grundton ſeiner Individualität. Hier iſt der vernehmbare Einklang ſeines Charakters, den man oft überhört oder wie Macaulay ganz und gar vermißt. Wir ſehen in Bacos moraliſchem Charakter, verglichen mit ſeinem Geiſt, nicht ein anderes Weſen,

ſondern nur den Schatten ſeiner Individualität, der immer größer wurde, je mehr dieſe ſelbſt an Macht und Anſehen zunahm. Eine elaſtiſche Moral iſt lar. Die moraliſche Tugend bedarf vor Allem der zähen, hartnäckigen, unerſchütterlichen Widerſtandskraft, denn ſie beſteht im ſiegreichen Kampf mit den Reizen und Verſuchungen des Lebens. Findet dieſe Widerſtandskraft in der Naturanlage des Individuums einen Haltpunkt, ſo iſt ſie Talent. Dieſes ſittliche Talent fehlte in der Natur Bacos; die ihm entſprechende Tugend fehlte in ſeinem Leben. Alle moraliſchen Uebel, welche dieſes Leben verunſtalten, haben wirklich ihren Grund in dieſer Abweſenheit der Tugend, in dieſem natürlichen Mangel an Widerſtandskraft, in dieſer Leichtigkeit des Geiſtes, die ſeine wiſſenſchaftliche Thatkraft ſo außerordentlich belebte, ſeine moraliſche ſo ſehr lähmte. Bacos Leben iſt mir immer der größte Beweis dafür geweſen, wie richtig Leibnitz urtheilte, wenn er das Uebel in den Mangel des Guten, das Böſe demgemäß in die moraliſche Schwäche ſetzte. Baco war von Natur nicht böſe. Seine moraliſche Dispoſition war nichts weniger als diaboliſch. Sie war im höchſten Grade leicht und darum gebrechlich; ſie wurde auch in allen Wendungen ſeines Lebens nicht ſchlimmer, als ſie von Natur war, ſie war eine leicht verderbliche; man kann ſich kaum wundern, wenn bei der ſittlichen Verdorbenheit, die ihn von allen Seiten umgab, dieſer moraliſche Charakter in üble Ver-

wirrungen und auf die ſchlimmſten Abwege gerieth. In ſeinem Temperament waren keine ſchwermüthigen Stimmungen, die den Druck des Lebens ihm fühlbarer gemacht hätten, er wußte ſeine Schickſale leicht zu tragen; ſogar von dem furchtbaren Schlage, der ſeine Ehre tödtlich traf, erholte ſich Baco mit erſtaunlicher Schnelligkeit und richtete ſeitdem alle Kraft in freiwilliger Einſamkeit auf die Wiſſenſchaft. Sein Gemüth glich ſeinem Temperament. Er hatte keine gewaltigen und tiefen Empfindungen, die ſeine Seele erregen und fortreißen konnten: weder die Liebe noch der Haß bemächtigten ſich je dieſes Gemüths; ſeine Liebe war nur eine kühle Neigung, ſein Haß eine kühle Abneigung. Die Beweiſe der Freundſchaft und Anhänglichkeit konnten ihn nicht ſo rühren, daß er ſein Herz hingab, und auf der andern Seite konnten ihn Feindſeligkeiten ebenſo wenig empören. Es wurde ihm leicht, um der königlichen Gunſt willen den gefallenen Freund zu verlaſſen, ſogar zu verfolgen, um des Geldes willen eine reizloſe Ehe zu ſchließen. Die heftigen Leidenſchaften waren ſeinem Gemüthe ſo fremd, als ſeinem Verſtande die irrigen Begriffe, die er Idole nannte. Er war keine kalte, aber eine kühle Natur, deren Neigungen und Abneigungen ſich in der Grenze des Gleichmuths hielten. So konnte Baco ohne Liebe und Hingebung wohlwollend, gefällig, verſöhnlich ſein und ohne Haß und Bosheit feindſelig handeln. Um ihm gerecht zu werden, muß man das Eine

ſo gut als das Andere ſagen: daß er in der Freundſchaft nicht treu, aber auch in der Feindſchaft nicht gehäſſig war, daß er beide leicht nahm und behandelte, daß derſelbe Grundzug ſeines moraliſchen Weſens dem Freunde gegenüber als Untreue und Undank, dem Feinde gegenüber als Großmuth und Verſöhnlichkeit hervortrat. Er konnte gegen ſeine Wohlthäter undankbar, er konnte gegen ſeine Feinde nicht rachſüchtig ſein. Er hatte keine der Leidenſchaften, die zum Geſchlechte der Liebe gehören, aber auch die entgegengeſetzten des Haſſes ließen ihn verſchont. Es gab Fälle in ſeinem Leben, wo Baco ohne Mitleid handelte, aber es findet ſich auch kein Zeugniß, daß er neidiſch geweſen wäre. Dem fremden Undank konnte er ſich ebenſo leicht verſchließen, als ſeine Seele offen ſtand für die Anerkennung fremder Verdienſte. So richtig urtheilte Spinoza, wenn er den Neid das umgekehrte Mitleid nannte. Gäbe es für die intenſive Stärke der menſchlichen Leidenſchaften ein Thermometer, um ſie zu meſſen, ſo würde man bei Baco finden, daß der Wärmegrad ſeines Herzens ſehr nahe dem Nullpunkte war. Seine praktiſchen Zwecke galten ihm mehr als gemüthliche Neigungen. Wo ſich beide miteinander vertrugen, da konnte man ſicher ſein, daß Baco einer der liebenswürdigſten Menſchen war. Aber jeder Colliſionsfall ſtörte ſofort das Gleichgewicht ſeines natürlichen Wohlwollens. Mußte er

wählen zwiſchen dem praktiſchen Lebenszwecke und der gemüthlichen Neigung, zwiſchen ſeinem Nutzen und ſeinem Freunde, ſo konnte man ſicher ſein, daß Baco ſtets den erſten vorzog. Er verſuchte wohl beide miteinander auszugleichen, es wäre ihm ſehr lieb geweſen, wäre der Verſuch gelungen, aber ſobald er fehlſchlug und Baco die Unmöglichkeit deſſelben einſah, war er entſchieden, den Freund zu opfern, und dieſes Opfer koſtete ihm nur eine geringe Ueberwindung.

So erklärt ſich von innen heraus die traurigſte Epiſode ſeines Lebens, die Rolle, welche Baco als Rechtsanwalt der Königin gegen den Grafen Eſſex ſpielte. Es war der härteſte Colliſionsfall, in den ſeine Intereſſen gerathen konnten. Die Colliſion war nicht zwiſchen Pflicht und Neigung, ſondern zwiſchen Eigennutz und Freundſchaft. Eſſex hatte ihn mit leidenſchaftlicher Theilnahme geliebt und mit einer Menge von Wohlthaten überhäuft, die Baco mit ſo viel Anhänglichkeit erwiederte, als ſein leidenſchaftsloſer Sinn zuließ. Was er in Eſſex liebte, war weniger der Freund als der mächtige Günſtling, der ihm nützte. Der Günſtling fiel, und Bacos Freundſchaft mußte die Probe machen, die ſie nicht beſtehen konnte. Sie unterlag auf eine Weiſe, die dem Charakter Bacos leider ebenſo ſehr entſprach, als ſie unſer Gefühl beleidigt, ſo ſehr ſie mit unſerer Erklärung ſeiner moraliſchen Dispoſition übereinſtimmt. Er verſuchte wirklich mit Rath und That alle Mittel, um Eſſex zu

retten, ohne ſich ſelbſt zu gefährden. Der Verſuch mislang, die leidenſchaftlichen und geſetzwidrigen Handlungen, zu denen ſich der ungeſtüme Eſſer fortreißen ließ, machten jede Rettung unmöglich; Baco mußte wählen zwiſchen ihm und der Königin. Er wählte, wie es ſeinem Sinne gemäß war. Er mußte auf den Willen der Königin die Anklage ſelbſt unterſtützen, die Hinrichtung von Eſſer, nachdem ſie geſchehen, öffentlich vertheidigen. Er unterſtützte die Anklage, er ſchrieb die Vertheidigung, er that Beides ohne Mitleid, Beides ſo, daß ſich deutlich zeigte, Baco hatte jetzt nur noch die eine Rückſicht, nur noch das eine Intereſſe, der Königin zu gefallen. Als dieſe von ihm verlangte, die vollzogene Hinrichtung durch eine Schrift zu vertheidigen, ſo antwortete Baco, es freue ihn, daß die Königin Gefallen an ſeiner Feder finde. Als unter der Regierung Jakobs I. die Freunde von Eſſer wieder zur Geltung kamen, ſo that Baco Alles, um ſeinen Schritt vergeſſen zu machen; er wünſchte dem Lord Southampton von Herzen Glück zu ſeiner Befreiung aus dem Gefängniß, wohin dieſen ſeine Freundſchaft für Eſſer und die Theilnahme an deſſen Schickſale gebracht hatte; und es war ſehr charakteriſtiſch und ſehr richtig, was Baco bei dieſer Gelegenheit ſchriftlich eingeſtand. Er verſicherte dem Lord, daß der Thronwechſel in ihm ſelbſt keinen andern Wechſel erzeugt habe, als daß er jetzt mit Sicherheit gegen den Lord ſein könne, was er ſchon vorher

in Wahrheit geweſen ſei. In dieſen Zeilen hat ſich Baco mit naiver Aufrichtigkeit porträtirt.

Man ſieht, wie beſtimmbar dieſer moraliſche Charakter war, wie gemacht, ſich allen Verhältniſſen ſogleich zu conformiren. Eine ſolche moraliſche Beſtimmbarkeit iſt von der Beſtechlichkeit nicht weit entfernt, ſie wird es, ſobald ihre Beſtimmungsgründe nicht in das eigene Gewiſſen, ſondern allein in die Macht äußerer Verhältniſſe fallen. Ohne Gewiſſensſtrenge und ohne mächtige Leidenſchaften, die das Gemüth auf ihre Weiſe beherrſchen, unterliegen ſolche Charaktere fortwährend den beſtechenden Einflüſſen von außen. Es hängt nur von dieſen ab, welche Form die Beſtechlichkeit annimmt, bis zu welchem Grade ſie ſteigt. Und die Verhältniſſe, unter denen Baco als ein mächtiges und zugleich gefälliges Werkzeug lebte, ließen ſeine natürliche Beſtechlichkeit die gröbſte Form der Beſtechung annehmen und die Stufe des wirklichen Verbrechens erreichen. In ſeiner moraliſchen Dispoſition lag nichts, was er ſolchen verderblichen Einflüſſen entgegenſetzen konnte. Er unterwarf ſich und ſeine hohe Sellung als Generalfiscal und Großſiegelbewahrer von England der Gunſt und den Einflüſſen eines Höflings. Weil Buckingham den mächtigſten Einfluß auf den König ausübte, ſo hatte er einen unwiderſtehlichen für Baco. Es war dieſem unmöglich, auf die Unterſtützungen des einflußreichen Hofmanns zu verzichten, er vermochte ebenſo wenig, den

unbeſonnenen Menſchen durch ſeine beſſern Einſichten zu leiten. So gab er ihm nach und theilte die Ungerechtigkeiten, wodurch ſich Buckingham bereicherte. Er ließ zu, daß dieſer für theures Geld Patente verlieh und Monopole verkaufte, welche dem Lande offenbaren Schaden zufügten. Er duldete, was noch ſchlimmer war, die Einmiſchung des königlichen Günſtlings in ſeine richterliche Thätigkeit, und Buckingham machte oft die Entſcheidungen, welche Baco unterſchrieb. Baco wußte ſehr gut, daß die Corruption der Gerichtshöfe eines der größten Uebel ſei, die einen Staat treffen können; dennoch duldete er, daß ſich Krone und Staatsbeamte in die Proceſſe einmiſchten und für ſich oder ihre Clienten die Richter gewannen; dennoch that Baco ſelbſt, was er bei ſeiner richtigen Einſicht nie hätte dulden ſollen: er ließ ſich beſtechen und verkaufte ſeine richterlichen Entſcheidungen. Er ſoll auf dieſem rechtswidrigen Wege eine große Beute gemacht haben; ſeine Gegner ſchätzten ſeinen Gewinn auf 100,000 Pfund. Dieſe Habſucht hatte ihren Grund nicht in einer ſchnöden Geldgier, ſondern in einer ſorgloſen und leichtſinnigen Prunkſucht. Baco ſelbſt war von Natur mäßig und enthaltſam, aber er liebte die Pracht des Hauſes und den geſelligen Aufwand; der Luxus gehörte zu den Reizen, denen Baco nicht widerſtehen konnte, er machte unbeſonnene Ausgaben, die ſeine Geldkräfte überſtiegen, und zog ſo eine Schuldenlaſt auf ſich, welche zu erleichtern er kaum andere

Mittel finden mochte, als jene geſetzwidrigen und gewiſſenloſen Gewinne. Hier erſcheint Baco und ſein Schickſal wirklich in einem kläglichen Lichte, in dem Gepräge des gewöhnlichen Leichtſinns. Zu einem Leben, worin ſich dieſe drei Dinge verſchwiſtern, die allerdings logiſch genug verknüpft ſind, nämlich Luxus, Schulden und Plündereien, denkt man ſich nach erfahrungsmäßiger Analogie ganz andere Subjecte als einen großen und ſelbſtändigen Geiſt. Uebrigens kamen bei Baco die ökonomiſchen Verirrungen nicht erſt mit dem Glanze ſeiner amtlichen Stellung. Es ſcheint, daß er ſtets einen unverhältnißmäßigen Luxus geliebt hat, wenigſtens weiß man, daß ihn ein Goldſchmied einſt wegen Schulden auf der Straße feſtnehmen ließ, und das geſchah noch vor jener Epiſode mit Eſſex.

Das Schickſal, dem Baco verfallen war, trat gegen ihn wie die Nemeſis auf, als ob es einen antiken Helden vor ſich gehabt hätte. Es ließ ihn bis auf den höchſten Gipfel des Glücks emporſteigen, um ihn dann plötzlich mit ſchnellen und furchtbaren Schlägen zu treffen. In wenigen Augenblicken lag das ſtolze Gebäude ſeines Glücks, welches er in langen Jahren mühſam zuſammengefügt hatte, in ſchmählichen Trümmern.

Er war unter Jakob I., von der königlichen Gunſt gehoben, die Leiter der Staatsämter bis auf die oberſten Sproſſen hinaufgeſtiegen. Bei der Thronbeſteigung zum Ritter geſchlagen, wurde Baco im Jahre

1604 beſoldeter Rechtsbeiſtand des Königs, 1607 Generalprocurator, 1612 Generalfiscal, unter dem Einfluſſe Buckingham's wurde er 1616 in den Geheimen Rath des Königs aufgenommen, ein Jahr darauf Großſiegelbewahrer, und 1620 nannte er ſich Kanzler. Zu London lebte er glänzend in Yorkhouſe. Seine Ferien widmete er einer tusculaniſchen Muße zu Gorhambury, wo er ſich mit literariſchen Arbeiten nnd Gartenbau beſchäftigte. Hier lebte er in wiſſenſchaftlichem Verkehre, unter Andern mit Thomas Hobbes, der berufen war, die baconiſche Philoſophie fortzubilden, und den Macaulay „den ſchärfſten und kraftvollſten der menſchlichen Geiſter" nennt. Auf dem Gipfel ſeiner politiſchen Laufbahn empfing Baco die Standeserhöhungen zum Baron von Verulam und zum Vicegraf von St. Albans, die vom Hofe feſtlich begangen wurden. Er war der erſte Staatsbeamte Englands, er war zugleich der erſte philoſophiſche Schriftſteller Europas, nachdem im Jahre 1620 das Hauptwerk ſeiner Philoſophie, das „Neue Organon", erſchienen. Das war der Augenblick, wo Baco auf dem Höhepunkte ſeiner Macht und ſeines Glücks ſtand, mit Recht angeſehen und bewundert von aller Welt.

Ein neues Parlament trat zuſammen, drei Tage nachdem Baco in feierlichſter Weiſe zum Vicegraf von St. Albans ernannt worden. Die öffentlichen Beſchwerden kamen zur Sprache, die eigennützigen und

gemeinſchädlichen Monopol- und Patentverleihungen, vor allem die Misbräuche in den Gerichtshöfen. Das Haus der Gemeinen wählte einen Ausſchuß, jene Misbräuche zu unterſuchen. Am 15. März 1621 berichtete der Vorſitzende dieſes Ausſchuſſes, daß die Perſon, gegen welche die Beſchwerden vorgebracht werden, keine geringere ſei als der Lordkanzler ſelbſt; er ſetzte hinzu: „ein Mann, den Natur und Bildung ſo verſchwenderiſch ausgeſtattet, daß ich nichts weiter über ihn ſagen will, denn ich bin nicht im Stande, genug zu ſagen.“ Die Anklage wurde verfolgt; die Beſtechungsfälle häuften ſich, die Acte zählte deren dreiundzwanzig. Die Abſchrift derſelben wurde Baco zugeſtellt, damit er ſich vertheidige. Er antwortete zuletzt ſchriftlich, da jede Ausweichung unmöglich war: „Nachdem ich die Klagepunkte bedachtſam erwogen, bekenne ich klar und aufrichtig, daß ich der Beſtechlichkeit ſchuldig bin, und verzichte auf alle Vertheidigung.“ Ueberwältigt und krank vor Scham verſchloß ſich der Unglückliche in ſein Zimmer. Als er hier einer Deputation der Lords gegenüberſtand, nannte er ſich ſelbſt „ein gebrochenes Rohr“, mit dem man Barmherzigkeit haben möge. Sein Schuldbekenntniß war nicht ſowol von dem Drange eines zerknirſchten Gewiſſens als von der Klugheit geboten; der König ſelbſt, der ihn nicht retten konnte, hatte ihm den Rath zukommen laſſen, ſich ſchuldig zu erklären. Er wurde verurtheilt zum Gefängniß, ſo-

lange es dem König beliebe, zu einer Geldbuße von 40,000 Pfund und zum bürgerlichen Tode. Die Strafe war ſtrenger als ſeine Richter, die für den Verurtheilten ſoviel Bewunderung als Mitleid fühlten. Auch wurde ſie kaum oder nur um der Form willen vollzogen. Schon nach zwei Tagen ließ der König den Gefangenen befreien, dann wurden ihm auch die übrigen Theile der Strafe erlaſſen, ſogar den Sitz im Hauſe der Lords ſollte Baco ſchon im nächſten Parlamente wieder einnehmen. Allein er erſchien nicht mehr und lebte den Reſt ſeiner Jahre einſam und der Wiſſenſchaft ergeben in den Wäldern von Gorhambury.

Vergleichen wir jetzt Bacos moraliſche Dispoſition mit ſeinem wiſſenſchaftlichen Charakter, ſo zeigt ſich zwiſchen beiden kein räthſelhafter Widerſpruch, ſondern eine natürliche Analogie. Nur daß dieſelben Züge ſeiner Wiſſenſchaft zu gute kamen, die ſeinem Leben nachtheilig und gefährlich wurden. Wie ſich die Wiſſenſchaft ihrem Elemente nach vom Leben unterſcheidet, ſo muß ſich der wiſſenſchaftliche Charakter anders als der moraliſche äußern, wenn ſie auch beide im Grundtone gleichgeſtimmt ſind. Gewiſſen Verführungen iſt der nach Wahrheit forſchende Geiſt *nie* unterworfen. Gewiſſe Güter hat die Wiſſenſchaft *nie* zu vergeben, darum kann von vornherein ein wiſſenſchaftlicher Charakter nicht um ſolcher Güter willen handeln. Es iſt leicht zu begreifen, daß ein überwiegend praktiſcher

Sinn, ein nach Macht und Anſehen durſtiger Geiſt im Weltleben eigennützig wird, daß er bei einer geringen Widerſtandskraft, bei einer großen Geſchmeidigkeit auch die krummen Wege nicht ſcheut, um ſein Ziel zu erreichen, daß er zuletzt mit ſo vielen moraliſchen Verluſten die endlichen Gewinne erkauft. Aber ſetzet einen ſolchen Geiſt mit der ihm verliehenen Verſtandeskraft auf die Bahn der Wiſſenſchaft, und er wird auch hier dieſelben Charakterzüge ausprägen, welche überhaupt die Form ſeiner Individualität beſtimmen, nur ohne die Schlacken, womit er ſich in den unreinen Elementen des Weltlebens befleckt. Das Element der Wiſſenſchaft als ſolches iſt rein. In der Wiſſenſchaft gibt es keinen ſchlechten Eigennutz, keine ſchlechte Beſtechlichkeit. Um einen Charakter aus dem moraliſchen Elemente ins wiſſenſchaftliche zu überſetzen, muß man weglaſſen, was ſich nicht überſetzen läßt, was nur moraliſche Lebenserſcheinung ſein kann. Das iſt im Falle Bacos die eigennützige und gebrechliche Form ſeines Willens. Wie hätte ſich dieſe wiſſenſchaftlich ausprägen ſollen? Welche Nahrung konnte ihr die Wiſſenſchaft geben? Nicht übel ſagt Macaulay: „Baco war nur in ſeinem Bibliothekzimmer wahr, aufrichtig, uneigennützig. Gegen die Scholaſtiker brauchte er keine Rückſichten zu nehmen. Thomas Aquinas konnte keine Gebühren bezahlen; Duns Scotus konnte keine Peerſchaften verleihen; der Magister sententiarum hatte keine reichen An-

wartſchaften zu vergeben." Abgeſehen von dieſer Verſchiedenartigkeit der Elemente, worin ſich Bacos wiſſenſchaftlicher und moraliſcher Charakter bewegen, ſpringt ihre Conformität in die Augen. Auch die Wiſſenſchaft ergreift Baco in einem Sinne, der unverkennbar ſeine ganze moraliſche Eigenthümlichkeit ausſpricht. Dieſe Uebereinſtimmung iſt evident. Um zu beweiſen, was ein origineller Philoſoph bei uns behauptet, daß es der Wille iſt, der den Verſtand macht, würde ich Baco zum Beiſpiele nehmen. Seine Wiſſenſchaft ſtimmt ganz mit dem Grundton ſeiner Individualität und ſeines Willens. Er richtet ſie wie ſein Leben auf praktiſche Zwecke, will ſie mit dem Weltleben, von dem ſie losgetrennt war, wieder in eine neue und fruchtbare Verbindung ſetzen: alle ſeine philoſophiſchen Pläne zielen dahin, die Wiſſenſchaft zu bereichern, ſie mächtig, angeſehen, einflußreich, gemeinnützig zu machen: ſie ſoll eine Macht unter den Menſchen werden, eine wohlthätige und darum von Allen anerkannte. Aber bereichern kann ſich die Wiſſenſchaft nur mit Kenntniſſen, mächtig kann ſie nur werden, wenn ihre Kenntniſſe nützlich, anwendbar, wirkſam ſind. Denken wir uns alſo die Lebensidee Bacos eingeführt in die Wiſſenſchaft: was kann ſie Anderes erſtreben als einen Reichthum nützlicher und mächtiger Kenntniſſe? Wie läßt ſich dieſer Reichthum anders erwerben als durch einen geſchickten, dem Leben zugewendeten, für die Welterfah-

rung eingerichteten Verſtand? Und ſtatt dieſes Reichthums, den er ſucht, findet Baco in der vorhandenen Wiſſenſchaft das baare Gegentheil: die bitterſte Armuth, wenige und noch dazu unbrauchbare und leere Kenntniſſe, und bei alle Dem, um das Elend vollzumachen, die dünkelhafte Einbildung, wunder wie reich zu ſein. Will alſo Baco in der Wiſſenſchaft ſeinen Willen durchführen, ſo bleibt ihm nichts übrig, als der vorhandenen ihren Dünkel zu nehmen, und da dieſe nicht reicher werden kann, als ſie iſt, eine neue erwerbsfähige Wiſſenſchaft zu ſchaffen. So entſteht in ſeiner Seele die Idee einer wiſſenſchaftlichen instauratio magna. Um die Wiſſenſchaft zu bereichern, muß er ſie reformiren, ihr neue Quellen aufſchließen, ihre bisherige Denkweiſe von Grund aus verändern. Der Baum der Erkenntniß, den Baco vorfand, trug keine Früchte mehr, man konnte nur noch dürres Laub von ihm abſchütteln, und damit beſchäftigten ſich, wie Baco ſah, die Zunftgelehrten zu ihrer eigenen großen Genugthuung. Baco hatte die ſcholaſtiſche Gelehrſamkeit kennen gelernt; auf die Frage, was er in ihren Büchern gefunden, antwortete er, was Hamlet dem Polonius erwiedert: „Worte, Worte, Worte!“ An die Stelle dieſer todten und veralteten Wortgelehrſamkeit ſollte, wenn es nach ihm ginge, neue, fruchtbare, jugendlich-lebendige Wiſſenſchaft treten.

Man kann ſich aus dem Charakter Bacos erklären,

in welchem Sinne allein er die Wiſſenſchaft reformiren konnte. Offen für die Welt, begierig nach Macht und Anſehen, voller Intereſſe für das öffentliche Leben, wie er ſelbſt war, wollte er die Wiſſenſchaft praktiſch denken lehren, ihren Verſtand auf die wirklichen Dinge allein richten, dieſen Verſtand ſo nüchtern und geſchmeidig machen, daß er die Dinge vorurtheilsfrei betrachten und richtig ergründen könne. Dazu brauchte die Wiſſenſchaft eine wegweiſende Methode. Baco ſtellte ſie auf. Sie bedurfte einer Menge von Hülfsmitteln, um die Schwierigkeiten des ungewohnten Wegs zu beſiegen. Baco fand dieſe Mittel mit der ihm eigenthümlichen Gewandtheit, er gab ſeiner Theorie die bewegliche und biegſame Geſtalt, die ſich ganz nach den Umſtänden zu richten, überall die offene Stelle zu entdecken, für jeden Fall die beſondere Handhabe zu finden wußte. Dieſe Richtung der Wiſſenſchaft und Bacos Genius waren für einander gemacht. Ich wiederhole: die Reformation der Wiſſenſchaft, welche Baco vorhatte, wurde durch ſeine moraliſche Verfaſſung ſehr begünſtigt. Den Leidenſchaften gegenüber befand er ſich in einer natürlichen und darum glücklichen Neutralität; ſein unbeirrter und unverblendeter Sinn, der ſich nie in die Gefangenſchaft ausſchließender Neigungen begab, nie an gemüthliche Objecte feſſelte, konnte ſich mit ſo viel größerm Intereſſe, mit ſo viel größerer Klarheit auf das Ganze richten. Sein kühles Herz unterſtützte ſeinen durch-

dringenden Verſtand. In der Wiſſenſchaft, wie ſie in Bacos Sinne lag, war vor Allem der nüchterne kalte Verſtand nöthig, dem es ſehr zu gute kam, daß Bacos Neigungen kühl waren. Er ließ in der Wiſſenſchaft nur die anatomiſche Analyſe der Dinge gelten: den Verſtand, der mit dem Inſtrumente zugleich handgreiflich in das Innere der Objecte eindringt. Deshalb mußte er hier alle äſthetiſchen und gemüthlichen Empfindungen annulliren. Es möge beiläufig bemerkt ſein, daß Baco im Intereſſe der Wiſſenſchaft auch die Viviſectionen verlangte.

Mit einem Worte: Bacos Charakter war ſo praktiſch, ſo nüchtern, ſo geſchmeidig, als die Wiſſenſchaft, die er begehrte und ſeinem Zeitalter vorſchrieb. Alle jene perſönlichen Eigenthümlichkeiten, die in ſeinem Leben ſo viele Schatten warfen, zeigen ſich in ſeiner Wiſſenſchaft als ſo viele Lichtſeiten; Baco war für dieſe nicht blos der geeignete Kopf, ſondern auch der paſſende Charakter. Und man muß einen Menſchen nicht ohne ſeinen Kopf beurtheilen oder umgekehrt. Es ſind nicht divergirende, ſondern parallele Linien, welche in Baco die Richtung ſeines Lebens und die ſeiner Wiſſenſchaft beſchreiben. Derſelbe Mann, der aus ſich, einem armen Advocaten, den mächtigen Kanzler von England machen konnte, machte aus ſich, einem Schüler der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie, den großen Reformator der Wiſſenſchaft. In beiden Gebieten, dem

politiſchen wie dem wiſſenſchaftlichen, zeigte ſich früh ſein aufſtrebendes Genie. Er fühlte ſich der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſchon entfremdet, als er ein ſechzehnjähriger Jüngling die Schule von Cambridge verließ (1577). Wir wollen nicht behaupten, daß er ſchon damals mit ſich im Reinen geweſen ſei und ſeine Reformpläne deutlich gefaßt habe. Eine Schrift, die darüber Zeugniß ablegen könnte, iſt verloren gegangen. Seine ſpätern uns bekannten Schriften zeigen, daß ſich Baco von der Schulphiloſophie behutſam (wenigſtens dem öffentlichen Anſehen nach) entfernte. Erſt in ſeinen „Gedanken und Meinungen"*), dem erſten Entwurfe des Neuen Organon, trat Baco offen und entſchieden als Widerſacher der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie auf, während ſich in dem erſten Entwurfe ſeines zweiten Hauptwerks, der „Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wiſſenſchaften"**), wohl ein dem Schulſyſteme fremder, aber nicht ſo ausgemacht feindlicher Geiſt darthut.

---

*) Cogitata et Visa (1612). (In demſelben Jahre erſchien die Schrift De sapientia veterum.) Die Chronologie der baconiſchen Schriften ſchwankt hier und da, auch in dieſem Falle. Wir richten uns nach Campbell.

**) De dignitate et augmentis scientiarum. Der erſte Entwurf dieſer Schrift führte den Titel: The two books of Fr. Bacon of the proficience and advancement of learning divine and human (1605). Die lateiniſche Ueberſetzung, welche zugleich eine beträchtliche Erweiterung der Schrift war, erſchien in neun Büchern unter dem obigen Titel i. J. 1623.

Auch dieſer Zug iſt echt baconiſch. Er ging ſchrittweiſe auf ſein Ziel los, er dachte weit und äußerte ſich vorſichtig. Welche Rolle ſich Baco in der Wiſſenſchaft zudachte und wie mächtig er ſeine wiſſenſchaftliche Kraft fühlte, lange bevor er ſie rückſichtslos kundgab, ſagt einer ſeiner Briefe an Cecil Burleigh, ſeinen Oheim, der ihn aus wahrſcheinlich eigennützigen Motiven in der politiſchen Laufbahn nicht wollte aufkommen laſſen. Er ſchreibt ihm im Jahre 1591: „Ich geſtehe, daß ich in der Wiſſenſchaft ſo weite Ziele verfolge als beſcheidene im Staate, denn ich habe alles Wiſſen zu meiner Provinz gemacht: könnte ich daraus zweierlei Räuber vertreiben, die theils durch Wortgezänk, theils durch blinde Experimente, mündliche Ueberlieferungen und allerhand Betrügereien ſoviel Schaden angerichtet haben, ſo hoffe ich an ihre Stelle fleißige Beobachtungen, wohlbegründete Schlüſſe, nützliche Erfindungen und Entdeckungen zu ſetzen.“ Das iſt mit Wenigem geſagt, was Baco in der Wiſſenſchaft immer gewollt hat. Seine Pläne waren nüchtern und praktiſch, ſoweit man es nur in der Wiſſenſchaft ſein kann. Aber welcher Denker wäre bisjetzt dem Vorwurfe entgangen, ein Träumer zu ſein! So erſchien Baco, der die Wiſſenſchaft aus einem langen Traume erwecken wollte, den Burleighs; als ſolchen ließen ſie ihn der Königin Eliſabeth erſcheinen.

Bacos politiſche Laufbahn ging Hand in Hand

mit ſeiner philoſophiſchen; beide ſtrebten ins Große, ſie begannen mit weitblickenden Entwürfen und erreichten glänzende Ziele. Auf einer Reiſe in Frankreich, wohin Baco den engliſchen Geſandten begleitet, nachdem er das Collegium von Cambridge verlaſſen, ſchrieb er, damals ein neunzehnjähriger Jüngling, ſeine Abhandlung „Ueber den Zuſtand Europas.“ *) Der Tod ſeines Vaters rief ihn im Jahre 1580 nach England zurück, und hier verfaßte er bald darauf ſeinen erſten philoſophiſchen Entwurf, der uns nicht erhalten iſt und den ſtolzen Titel führte: „Die größte Geburt der Zeit“. **) Durch ſeine „Essays“ wurde Baco einer der geleſenſten und populärſten Schriftſteller Englands. ***) Unter der Regierung Jakobs ſtieg mit ſeinem öffentlichen Anſehen auch ſeine philoſophiſche Bedeutung. Der Entwurf ſeines Neuen Organon, die Gedanken und Meinungen, erſchien in demſelben Jahre, als er Generalfiscal wurde. Und das Neue Organon ſelbſt krönte ſeine philoſophiſche Laufbahn in demſelben Augenblick, als Baco ſeine politiſche mit der Kanzlerwürde beſchloß.

---

*) De statu Europae (1580).

**) Temporis partum maximum. Vgl. Campbell, „Life of Lord Bacon“, II, 275. Baco ſelbſt gedenkt dieſer Schrift noch ſpät als des erſten Plans ſeiner wiſſenſchaftlichen Reformation. Ep. ad Fulgentium.

***) Essays moral, economical and political by *Fr. Bacon* (1597). ſpäter ins Lateiniſche überſetzt unter dem Titel: Sermones fideles.

Wenn Baco eine Leidenſchaft hatte, die ihn mächtig und ernſthaft erfüllte, ſo war es allein die Wiſſenſchaft. Sie war der einzige Freund, dem er treu blieb, ſie begleitete ſein vielbewegtes und vielbeſchäftigtes Leben, und zu ihr kehrte der raſtlos thätige Mann in den Stunden ſeiner Muße zurück. Der Wiſſensdurſt war ſein größter Ehrgeiz, den allein er nie ganz ſättigen konnte, deſſen Befriedigung den echten Inhalt und das reinſte Glück ſeines Lebens ausmachte. Dieſe Leidenſchaft tröſtete und erhob den Gefallenen in ſeinem Unglück, nachdem alle ſeine andern ehrgeizigen Beſtrebungen heillos geſcheitert waren, und ſie blieb ihm treu bis zum Tode, der ſie gleichſam mit ſeinem Zeugniß beſiegelte. Die Wiſſenſchaft war Bacos letztes Schickſal. Er zog ſich den Tod, der am Oſtermorgen des Jahres 1626 erfolgte, durch ein phyſikaliſches Experiment zu, und eines der letzten Worte, die Baco noch mit ſterbender Hand einem Freunde ſchrieb, hieß:

„Das Experiment iſt gelungen!“

Zweites Capitel.

Die Erfindung als Aufgabe der baconiſchen Philoſophie.

Wir müſſen ſogleich einem Irrthum entgegentreten, der ſich über die baconiſche Philoſophie vielfältig verbreitet und namentlich in Deutſchland feſtgeſetzt hat. Die Meiſten urtheilen von Baco, daß er ein ſehr fruchtbarer und anregender, aber kein conſequenter Denker geweſen ſei, daß in der Verfaſſung ſeiner Philoſophie der ſtrengwiſſenſchaftliche Zuſammenhang, die folgerichtige Verknüpfung der einzelnen Theile fehle und vielleicht aus innern Gründen fehlen müſſe. Wenn ſie unter Dem, was ihnen Conſequenz heißt, die ſyſtematiſche Form einer Philoſophie verſtehen, ſo haben ſie Recht, dieſe Conſequenz der baconiſchen abzuſprechen. Es gibt Philoſophien, die weder die Anlage noch den Willen haben, Syſteme zu ſein; dazu gehört die baconiſche. Aber Syſtem und Conſequenz ſind keineswegs Daſſelbe. Der ſyſtematiſche Ideengang iſt der abgeſchloſſene, der einem Kreislaufe gleich ſieht,

der conſequente iſt der folgerichtige, der ebenſo gut in ſich zurückkehren als ſich in endloſer Linie fortſetzen kann. Und dieſe letztere Richtung beſchreibt die baconiſche Philoſophie mit Abſicht; ſie vermeidet mit Abſicht den Weg des ſyſtematiſchen Kreislaufs. Aber auf dem ergriffenen Wege beſchreibt ſie eine richtige, in ſich zuſammenhängende und wohlverknüpfte Gedankenfolge. Je weniger man dieſe Conſequenz in der baconiſchen Philoſophie anerkannt und begriffen hat, um ſo mehr machen wir es unſerer Darſtellung zur Pflicht, die logiſche Gründlichkeit derſelben außer Zweifel zu ſetzen. Zwei Fehler, die man in der Auffaſſung Bacos gemeiniglich begeht, haben die Irrthümer veranlaßt, mit denen wir ſtreiten. Der eine Fehler beſteht in der zu flüchtigen Kenntniß, die nur auf der Oberfläche der baconiſchen Philoſophie verweilt und nicht in deren Mittelpunkt eindringt. Dieſe Oberfläche hat freilich ein ziemlich buntes Anſehen. Der andere Fehler liegt darin, daß man von vornherein einen ſchiefen Geſichtspunkt nimmt, um den Ideengang Bacos zu verfolgen. So betrachtet gewinnt dieſer Ideengang allerdings ein willkürliches Anſehen. Nämlich wie betrachtet?

Jeder ſtrenge Gedankengang wird durch zwei Punkte determinirt: von dem einen geht er aus, nach dem andern ſtrebt er hin; jener iſt ſein Ausgangs-, dieſer ſein Zielpunkt. Es fragt ſich, welcher von beiden der erſt gegebene, der zuerſt (im Geiſt) gefaßte iſt:

ob der Gedanke erſt ſeinen Ausgangspunkt feſtſtellt und dann in folgerichtigem Fortſchritte das Ziel ſucht, oder ob er erſt ſein Ziel deutlich ins Auge faßt und ſich dann umſieht, welchen Weg er einſchlagen, von welchem Punkt er ausgehen müſſe? Offenbar kann in beiden Fällen folgerichtig gedacht werden; aber im erſten Fall iſt die Denkweiſe eine andere als im zweiten. Dort iſt mein erſter Gedanke das Princip, und der weitere Ideengang beſteht allein in richtigen Schlußfolgerungen. Hier iſt mein erſter Gedanke das Ziel, und danach richtet ſich das Princip; ich denke hier in folgender Weiſe: dieſes iſt mein Ziel, welches als ein nothwendiges, ſchlechterdings zu erreichendes feſtſteht; folglich ſind dieſes die Mittel, die mich zum Ziele führen; dieſe Mittel ſelbſt bilden eine Reihenfolge, deren erſtes Glied meinen Ausgangspunkt und in dieſem Sinne mein Princip ausmacht. Alſo ich ſchließe hier von dem Zielpunkt auf den Ausgangspunkt. Wenn ich richtig ſchließe, ſo iſt mein Ideengang unſtreitig conſequent, aber ſeine Ordnung iſt wie ſeine Richtung dem andern Ideengange entgegengeſetzt, der von dem gegebenen Ausgangspunkte zu dem nicht gegebenen Zielpunkte fortſchreitet. Es ſind zwei gleich folgerichtige, aber ihrem Gange wie ihrer Richtung nach verſchiedene Denkweiſen. Beide haben ihre leitenden *Geſichtspunkte* und ihre davon abhängigen *Methoden*. Richtet ſich das Denken nach einem Princip, ſo iſt ſein leitender Geſichtspunkt ein

Grundſatz, richtet es ſich auf ein zu erreichendes Ziel, ſo iſt ſein leitender Geſichtspunkt eine Aufgabe. Grundſätze verlangen Folgeſätze. Aufgaben verlangen Löſungen. Dort frage ich: was folgt aus dem Grundſatz? Hier: wie löſe ich die Aufgabe? In beiden Fällen muß folgerichtig und methodiſch gedacht werden. Die erſte Methode möge die der Folgerungen, die andere die der Auflöſungen heißen: jene iſt die ſynthetiſche, dieſe die analytiſche Methode. Denn jeder Folgeſatz iſt eine Syntheſe, jede Auflöſung eine Analyſe.

Nun behaupte ich: ein Geiſt, deſſen erſter Gedanke kein Grundſatz, ſondern eine Aufgabe iſt, die er löſen will, der ſich vor Allem einen Zielpunkt vorſetzt, der erreicht werden ſoll, ein ſolcher Geiſt muß analytiſch denken und muß in dieſem ſeinem natürlichen Ideengange von uns verfolgt und dargeſtellt werden. Zuerſt denkt er die Aufgabe, das Ziel, welches ihm vorſchwebt, darauf die Mittel der Löſung in ihrer richtigen Reihenfolge bis zum erſten Gliede, das ihm für die Auflöſung ſelbſt den wiſſenſchaftlichen Ausgangspunkt bietet.

Baco iſt ein ſolcher Geiſt. Nicht ein Grundſatz, ſondern eine Aufgabe bildet den erſten Gedanken und leitenden Geſichtspunkt ſeiner ganzen Philoſophie. Er hat zuerſt ſein Ziel ins Auge gefaßt und ſich dann über die richtigen Mittel beſonnen, um dieſes Ziel unfehlbar zu erreichen. Er hat dieſes Ziel in ſeinem

Ideengange ſtets und unverwandt im Auge behalten. Sein Denken war zielſetzend und wegweiſend und deshalb in ſeiner Methode durchgängig analytiſch. Baco ſelbſt hat ſo gedacht, wie ſeinem Willen nach die Wiſſenſchaft überhaupt denken ſoll, nämlich die Dinge analyſirend. Sein Geiſt war nicht gemacht, Grundſätze zu verfolgen, ſondern Probleme zu löſen. Und ſo wie Baco gedacht hat und ſeiner ganzen Geiſteseigenthümlichkeit nach allein denken konnte, ſo will er von uns angeſehen und dargeſtellt werden: als ein analytiſcher Denker. Jede andere Darſtellungsweiſe iſt unrichtig und verfehlt. Seine analytiſche Gedankenfolge iſt im höchſten Grade bündig und conſequent. Um in Baco dieſen folgerichtigen Denker zu entdecken, muß man mit und in ſeinem Geiſte erſt die Aufgabe ſetzen, dann die Mittel der Löſung ſuchen, erſt das Ziel feſtſtellen, dann den Weg dazu finden und ebnen. Man faßt ihn ſchief und verkehrt auf, wenn man, wie gewöhnlich geſchieht, ſeine Gedanken ſynthetiſch darſtellt, als ob Baco ähnlich gedacht hätte wie Carteſius und Spinoza. Man kann einen analytiſchen Denker nicht ſynthetiſch darſtellen, ohne ſeinen folgerichtigen und bündigen Ideengang in einen willkürlichen und ungebundenen zu verwandeln und damit ſeinen philoſophiſchen Werth ſehr zu verkleinern. Denn es leuchtet ein, daß der analytiſche Schluß von dieſem Ziel auf dieſes Mittel vollkommen ſtreng und zutreffend iſt, während der

ſynthetiſche von dieſem Mittel auf dieſes Ziel immer locker und precär ausſieht. Der Zweck fodert gebieteriſch das ihm entſprechende Mittel: der ſo geführte Schluß iſt nothwendig; dagegen das Mittel kann viele Zwecke haben, warum ſchließe ich gerade auf den einen? Der ſo geführte Schluß iſt willkürlich. Nehmen wir an, Baco ſetzte ſich eine Aufgabe, die er nur durch Erfahrung und nur durch eine ſolche Erfahrung löſen konnte, ſo war es vollkommen gerechtfertigt, daß er dieſe zu ſeinem Princip erhob. Aber wäre Baco von der Erfahrung als erſtem Princip ausgegangen, ſo konnten ihn von hier aus unzählige Wege zu unzähligen Zielen führen. Warum alſo wählte er gerade dieſen einen Weg und dieſes eine Ziel? Hier erſcheint als beliebige Wahl, was ſich dort als nothwendiger Gedanke darthut. Und als eine nothwendige Gedankenfolge will die baconiſche Philoſophie begriffen und dargeſtellt werden. Das iſt nicht möglich, ſolange man ihre Darſtellung ſynthetiſch behandelt und als oberſten Grundſatz erſcheinen läßt, was in Baco ſelbſt Folge- oder Mittelſatz war. Man ſoll nicht immer wiederholen, daß Baco von der Erfahrung ausgegangen ſei, womit nichts geſagt iſt oder nicht mehr, als daß Columbus ein Seefahrer geweſen, während doch die Hauptſache iſt, daß er Amerika entdeckte. Die Schiffahrt als ſolche war ſo wenig der leitende Gedanke des Columbus, als die bloße Erfahrung der leitende Gedanke Bacos.

I. Der baconiſche Geſichtspunkt.

Entdeckung und Erfindung.

Welches iſt nun der Geſichtspunkt, der die baconiſche Philoſophie von Anfang bis zu Ende beherrſcht? Baco fand dieſen Geſichtspunkt, indem er die Aufgabe ſeines Zeitalters erkannte und ſich zueignete. Dieſes Zeitalter war im Innerſten bewegt von jenen reformatoriſchen Kräften, welche in den letzten Jahrhunderten erweckt worden. Es war ein Umſchwung der Welt eingetreten, der die menſchlichen Dinge nach außen wie nach innen verändert und eine Culturkriſis herbeigeführt hatte, welche der Menſchheit ganz andere Lebensrichtungen als die bisherigen anwies und ganz andere Ziele ſetzte. Baco begriff mit durchblickendem Verſtande dieſe veränderte Phyſiognomie ſeines Zeitalters; er ſuchte nach den letzten Motiven dieſer Umwandelung und wollte mit dieſen die Philoſophie in Uebereinſtimmung ſetzen. Er wollte für das neue Leben und deſſen Bildungstriebe die neue ihm entſprechende Logik finden. Die Philoſophie will die Liebe zur Wahrheit ſein. Baco wollte dieſe Wahrheit zeitgemäß machen. „Es iſt engherzig", ſagt er, „der Zeit ihr Recht zu verweigern. Die Wahrheit iſt die Tochter der Zeit, nicht der Autorität. Und welche Zeit iſt älter als die unſrige? Die gewöhnliche Anſicht vom Alterthum iſt leichtfertig und nicht einmal wortgetreu, denn

das Alter der Welt muß für Alterthum gehalten werden, und dieſes Alter kommt unſerer Zeit zu, nicht dem jüngern Weltalter der Vorzeit. Dieſes iſt alt im Vergleiche mit uns, aber jung in Rückſicht auf die Welt." *) Die Welt iſt im Laufe der Zeiten älter, umfaſſender, reicher geworden: die Wiſſenſchaft ſoll dieſem vorgerückten Weltzuſtande gleichkommen. Die Grenzen der materiellen Welt haben ſich erweitert, die intellectuelle ſoll nicht hinter dieſen Grenzen zurückbleiben. So beſtimmt Baco ſeine Aufgabe dahin: die intellectuelle Welt (globus intellectualis) auszudehnen, damit ſie die materielle, wie ſie geworden iſt, zu umfaſſen und zu begreifen vermöge. „Es wäre eine Schande für die Menſchheit, wenn die Gebiete der materiellen Welt, die Länder, Meere und Geſtirne, in unſern Zeiten unermeßlich erweitert und erleuchtet worden, die Grenzen der intellectuellen Welt dagegen in der Enge des Alterthums feſtgebannt blieben." **)

Welches ſind nun jene Kräfte, die das neue Leben in Bewegung geſetzt und das Mittelalter aus ſeinen Fugen getrieben haben? Welches ſind die mächtigen Veränderungen, wodurch ſich Bacos Zeitalter als ein neues, von den frühern grundverſchiedenes aus-

*) Nov. Org., Lib. I., Aph. 84. Vgl. De augm. scient., Lib. I. Cog. et Visa, p. 593. Op. omn., Francf. 1665. (Ich citire nach dieſer Ausgabe.)

**) Nov. Org., I. 84.

prägt? Die politiſchen, wiſſenſchaftlichen, geographiſchen Zuſtände der Welt haben nacheinander durchgreifende Reformen erfahren. Die materiellen und geiſtigen Verhältniſſe der Menſchen ſind andere geworden, ſeitdem neue Mittel die Kriegsführung, die Verbreitung der Wiſſenſchaften, die Ausdehnung der Schiffahrt von ihren bisherigen Schranken befreit haben. Neue Mittel haben neue, bis dahin ungeahnte Ziele eröffnet. Dieſe Reform gründet ſich im Kriegsweſen auf die Erfindung des Pulvers, in der Wiſſenſchaft auf die Erfindung der Buchdruckerkunſt, in der Schiffahrt auf die Erfindung des Compaſſes, ohne welche die Entdeckung der neuen Welt nicht wäre möglich geweſen. Alſo die Entdeckung, welche ſelbſt abhängt von der Erfindung, macht den Impuls und Bildungstrieb der neuen Zeit aus, von deren Geiſte ſich Baco durchdrungen fühlt. Hier will Baco das Geheimniß des Jahrhunderts entdeckt haben, hier den weſentlichen Unterſchied ſeines Zeitalters vom Alterthum und den mittlern Zeiten, hier das Ziel, worauf von jetzt an die Wiſſenſchaft ſich allein richten, welches allein die Philoſophie bedenken müſſe. *)

Der erfinderiſche Menſchengeiſt hat die neue Zeit geſchaffen. Vorher war er unterdrückt, ſei es daß man ihn geringſchätzte, ſei es daß die Bedingungen

*) De augm. scient., Lib. V, cp. 2.

fehlten, ihn zu entbinden, daß der Verſtand fehlte, ihn zu begreifen und zu regeln. Dies alſo iſt die Aufgabe, welche Baco ergreift und ſeinem Zeitalter vorhält: er will die Wiſſenſchaft dem Geiſte der Erfindung unterthan machen, dieſen Geiſt vom Zufall befreien, dem bisjetzt die menſchlichen Erfindungen unterworfen und preisgegeben waren: er will eine neue Logik aufſtellen, welche dem Geiſte der Erfindung entſpricht, damit von jetzt an die Menſchen mit Bewußtſein und darum häufiger thun, was ihnen vordem abſichtslos, wie durch Zufall und darum ſo ſelten gelungen ſei; damit von jetzt an die Menſchen nicht finden, ſondern erfinden. Genau ſo formulirt Baco ſelbſt die Aufgabe ſeiner Philoſophie; genau ſo beſtimmt er dieſe Aufgabe in ſeinen Gedanken und Meinungen, dem bündigen Programm des Neuen Organon. Der Zufall, der bis dahin die Erfindungen gemacht hat, ſoll ſich in Abſicht verwandeln; an die Stelle des Glücks ſoll die Kunſt treten; was bis dahin „casus" war, ſoll von jetzt an „ars" werden. „Wenn den Menſchen", ſagt Baco, „viele Erfindungen geglückt ſind, während ſie nicht darauf ausgingen, während ſie ganz andere Dinge ſuchten, ſo müſſen ſie ohne Zweifel weit mehr entdecken, ſobald ſie mit Abſicht darauf ausgehen: planmäßig und in geregeltem Wege, nicht ungeſtüm und deſultoriſch. Mag es immerhin bisweilen geſchehen, daß Jemand durch einen glücklichen Zufall

auf etwas geräth, das dem mühſamen Forſcher vorher entgangen iſt, ſo wird doch im Ganzen genommen ſicher das Gegentheil ſtattfinden. Denn der Zufall wirkt ſelten, ſpät und zerſtreut, die Kunſt dagegen beſtändig, auf kürzeſtem Wege und ſcharenweiſe. Auch läßt ſich aus den vorhandenen Erfindungen auf die verborgenen ſchließen. Von den vorhandenen nämlich ſind einige der Art, daß ſie kein Menſch geahnt hätte, bevor ſie erfunden waren. Denn die Menſchen haben immer nur das Alte vor Augen, daran hängt ihre Einbildungskraft, und wie es dieſe mit ſich bringt, ſo faſeln ſie über das Neue. Nehmen wir an, es hätte Jemand vor Erfindung des Pulvers die Wirkungen deſſelben als Facta beſchrieben und etwa geſagt: es ſei ein Mittel gefunden worden, um die ſtärkſten Mauern und Befeſtigungen aus weiter Ferne zu erſchüttern und umzuſtürzen, ſo würden die Leute auf manche Einfälle gekommen ſein, wie man die Kräfte der Wurfmaſchinen durch Gewichte und Räder und Anderes dergleichen vermehren könne, aber von dem Feuerwinde hätte Niemand auch nur eine Ahnung gehabt. Denn von dieſem gab es kein Beiſpiel, kein Vorbild, außer etwa im Erdbeben und im Blitz, und ein ſolches Beiſpiel hätte alle Welt als unnachahmbar verworfen. Und ganz dieſelbe Bewandtniß hat es mit der Erfindung der Seide. Hätte Jemand geſagt: es gebe einen Stoff, der Leinwand und Wolle an Feinheit und Feſtigkeit, an Glanz und Weichheit

übertreffe, ſo würden die Leute eher an alles Andere, wie Pflanzen, Haare, Federn, nur nicht an die Spinnerei eines Wurms gedacht haben. — So ſchwerfällig iſt der menſchliche Verſtand. Zuerſt mistraut er der Erfindung und dann verachtet er ſich ſelbſt; zuerſt ſcheint ihm unglaublich, daß eine ſolche Erfindung gemacht werden könne, und wenn ſie gemacht iſt, ſcheint es ihm alsbald unglaublich, daß dieſe Erfindung dem menſchlichen Geiſte ſo lange entgehen konnte." *)

Darin alſo beſteht Bacos Princip, welches man nicht treffend genug bezeichnet, wenn man ihn gemeiniglich den Philoſophen der Erfahrung nennt. Dieſer Begriff iſt zu vag und zu weit. Er iſt der Philoſoph der Erfindung. Wenigſtens ſucht Baco nichts Anderes, als den erfinderiſchen Menſchengeiſt philoſophiſch zu erfaſſen und zu befeſtigen. Und daraus allein will ſein Gegenſatz zum Alterthum und ſeine neue Philoſophie ſelbſt erklärt werden. Dieſe Philoſophie iſt unbegrenzt wie das Reich der Erfindung. Sie iſt ein bewegliches Inſtrument, kein ſtarres Lehrgebäude. Sie duldet nicht die Geſchloſſenheit des Syſtems, nicht die Feſſel der Schule, nicht die Allgemeinheit und Vollſtändigkeit der Theorie. „Wir wollen verſuchen", ſagt Baco, „ob wir die Macht des Menſchen tiefer be-

*) Cog. et Visa, p. 594. Nov. Org., Lib. I., Aph. 31. De augm. scient., Lib. V, cp. 2.

gründen, weiter ausdehnen können. Und wenn unſere Erkenntniſſe auch hie und da, in manchen ſpeciellen Materien wahrer, ſicherer, fruchtbarer ſind als die herkömmlichen, ſo geben wir dennoch keine allgemeine, in ſich abgeſchloſſene Theorie." *)

Wie Plato jenen Geiſt erkannt und gleichſam logiſch dargethan hat, der in den Dichtungen und Kunſtwerken der Hellenen einheimiſch war, ſo richtet ſich Baco auf den Geiſt der Erfindung, der die Entdeckungen gemacht hat, die ſeinem Zeitalter zu Grunde liegen. Beide Philoſophen verhalten und unterſcheiden ſich wie ihre Zeitalter. Ihre Begriffe richten ſich nach der menſchlichen Kunſt. Aber die Kunſt, welcher der griechiſche Philoſoph gleichkommt, iſt die theoretiſche, ſelbſtgenügſame, bedürfnißloſe der ſchönen Form, diejenige dagegen, welcher Baco entſpricht, die praktiſche, erfindungsluſtige des menſchlichen Nutzens. Baco ſelbſt erklärt in ſeinem Neuen Organon am Schluß des erſten Buches: „Welcher Unterſchied findet ſich zwiſchen dem menſchlichen Leben in einem gebildeten Lande Europas und dem in einer wilden und rohen Gegend des neuen Indien! Fürwahr, dieſer Unterſchied iſt ſo groß, daß man mit Recht ſagen kann: der Menſch iſt ein Gott für den Menſchen, nicht blos weil er ihm Hülfe und Wohlthaten ſpendet,

*) — *tamen theoriam nullam universalem aut integram proponimus.* Nov. Org., Lib. I, Aph. 116.

ſondern auch rückſichtlich ihrer Bildungszuſtände. Und dies bewirkt nicht Klima und Natur allein, ſondern der menſchliche Kunſtfleiß. Wir bemerken mit immer neuem Vergnügen die Bedeutung, die Macht und den Folgenreichthum der menſchlichen Erfindungen. Nirgends zeigt ſich dies deutlicher als in jenen drei Erfindungen, die dem Alterthum unbekannt waren und deren Anfänge zwar neu, aber dunkel und geräuſchlos ſind: nämlich in der Erfindung des Pulvers, des Compaſſes, der Buchdruckerkunſt. Dieſe drei Erfindungen haben die Phyſiognomie und den Zuſtand der Welt umgeſtaltet: in der Wiſſenſchaft, im Kriegsweſen, in der Schifffahrt. Und zahlloſe Reformen ſind ihnen gefolgt. Keine Herrſchaft, keine Secte, kein Geſtirn hat je größere Macht und größern Einfluß auf die menſchlichen Verhältniſſe ausgeübt als dieſe mechaniſchen Dinge!" *)

Man braucht nur den Begriff der Erfindung mit analytiſcher Deutlichkeit zu durchdenken, um den eigenthümlichen Charakter der baconiſchen Philoſophie, ihre Aufgabe, ihre Verfaſſung, ihre dem Alterthum widerſtrebende Denkweiſe einzuſehen. Sie ſchließt von der Erfindung, als ihrem Ziel, auf die dazu erfoderlichen Mittel. Ihre Aufgabe iſt keine andere, als

*) Cog. et Visa, p. 592. Nov. Org., Lib. I, Aph. 129. Vgl. oben Seite 43.

die menſchliche Wiſſenſchaft dergeſtalt zu reformiren und zu erweitern, daß ſie ſich auf die Erfindung als ihren Hauptzweck richtet, der Wiſſenſchaft das Inſtrument einzuhändigen, welches zum Erfinden tauglich iſt: ein Inſtrument, ebenſo geſchickt, Erfindungen zu machen, als das Thermometer, die Wärme zu meſſen. Dieſes Inſtrument iſt die Logik des Erfindens (ratio inveniendi), die inventiöſe Logik, die den menſchlichen Verſtand ſo denken macht, daß er nothwendig erfindet. Baco erklärt das erfinderiſche Denken, er ſucht die Methode der Erfindung; indem er ſie darthut, formulirt er den Geiſt ſeines Zeitalters, trifft er den Mittelpunkt ſeines Jahrhunderts, bekräftigt er insbeſondere die Anlage und den Bildungstrieb ſeiner Nation. Die Methode der Erfindung iſt das Inſtrument, womit Baco die Wiſſenſchaft ausrüſten und fähig machen will, die Herrſchaft der Welt zu erobern. Dieſes Inſtrument iſt das Neue Organon, welches Baco dem Organon des Ariſtoteles entgegenſetzt. Er verhält ſich zum Alterthum, wie ſein Organon zu dem des Ariſtoteles. Baco analyſirt die Erfindung, wie Ariſtoteles den Satz. *)

*) Baco ſelbſt erklärt öfters, daß ſein Neues Organon Logik ſei im Sinne der Kunſt und Methode. Danach beſtimmt ſich auch in der baconiſchen Encyklopädie der wiſſenſchaftliche Ort des Neuen Organons. Vgl. De augm. scient., Lib. IV, cap. 1—4 incl. S. unten Cap. IX.

II. Die Herrschaft des Menschen.

Regnum hominis.

Die Erfindung ist Zweck der Wissenschaft. Was ist Zweck der Erfindung? Der menschliche Nutzen, der lediglich darin besteht, daß die Bedürfnisse des Lebens befriedigt, die Annehmlichkeiten desselben vermehrt, seine Macht gesteigert wird. Es ist mit einem Worte die Herrschaft des Menschen über die Dinge, die den alleinigen und höchsten Zweck der Wissenschaft ausmacht: ein Zweck, der durch Erfindungen allein vermittelt werden kann. Die Wissenschaft soll dem Menschen dienen, sie soll ihn mächtig machen; nur sie vermag es, denn unsere Macht über die Dinge gründet sich allein auf unsere Einsicht in deren Natur. Die Macht besteht im Können. Alles Können aber setzt Wissen voraus. Der Mensch vermag nur so viel, als er weiß; sein Vermögen reicht nur so weit als sein Wissen, oder, wie sich Baco gleich im Anfange des Neuen Organons ausdrückt: „die menschliche Wissenschaft und Macht fallen in einen Punkt zusammen." *)

Die Wissenschaft gilt ihm nicht als alleiniger Selbst-

*) Scientia et potentia humana in idem coincidunt. Nov. Org., Lib. I, Aph. 3. ... hominis autem imperium sola scientia constare: *tantum enim potest, quantum scit.* Cog. et Visa, p. 592.

zweck, ſondern als Mittel zum Zweck: der Zweck iſt die Herrſchaft des Menſchen, das Mittel dazu die Erfindung, das Mittel zur Erfindung die Wiſſenſchaft. So iſt in Bacos Augen die Wiſſenſchaft vorzugsweiſe praktiſch; ihr Maß iſt das menſchliche Leben, ihr Werth der menſchliche Nutzen. Je weiter der Nutzen reicht, um ſo gemeinnütziger und deshalb um ſo größer iſt die Erfindung, um ſo werthvoller und mächtiger die darauf bezügliche Wiſſenſchaft. Alle Wiſſenſchaft, die nichts nützt, iſt in Bacos Augen nichts werth: es gibt für dieſen praktiſchen Geiſt keine ſelbſtgenügſame, dem Leben entfremdete Theorie, es gibt im menſchlichen Leben ſelbſt nichts, das der Erforſchung unwerth oder dem Verſtande gegenüber verächtlich wäre. Die Wiſſenſchaft kennt ſo wenig als die Sonne etwas Niedriges oder Gemeines. „Was die geringfügigen und häßlichen Dinge betrifft, von denen man, wie Plinius ſagt, nicht reden darf, ohne um Erlaubniß zu bitten, ſo müſſen ſie ebenſo gut als die herrlichſten und koſtbarſten in die Wiſſenſchaft der Natur aufgenommen werden. Die Wiſſenſchaft kann nicht befleckt werden. Auch die Sonne beleuchtet auf gleiche Weiſe Paläſte und Cloaken, ohne ſich zu beflecken. Wir wollen kein Capitol und keine Pyramide dem menſchlichen Uebermuthe weihen oder erbauen, ſondern nach dem Vorbilde der Welt einen heiligen Tempel im menſchlichen Geiſte gründen. Darum folgen wir jenem Vorbilde. Was werth iſt,

zu ſein, das iſt auch werth, gewußt zu werden, denn die Wiſſenſchaft iſt das Abbild des Daſeins. Und nun iſt das Gemeine da ſo gut als das Erhabene."

III. Die Erklärung der Natur.

Interpretatio naturae.

Die menſchliche Herrſchaft iſt das Ziel der Erfindung. Welches ſind ihre Mittel? Welches die Bedingungen, unter denen allein Erfindung möglich iſt? Man kann die Dinge nicht beherrſchen, ohne ſie zu kennen, und dieſe Kenntniß, welche uns die Objecte durchſichtig und darum unterthan macht, kann nur erreicht werden durch eine lange Bekanntſchaft, durch einen intimen Umgang. Man muß mit den Dingen, um ſie zu verſtehen, wie mit den Menſchen umgehen, mit und unter ihnen leben. „Wir müſſen", ſagt Baco, „die Menſchen mitten in das Detail der Dinge hineinführen, damit ſie ſich vorläufig aller Begriffe entſchlagen und anfangen mit den Dingen ſelbſt zu verkehren." *) Dieſer Verkehr mit den Dingen beſteht in der Erfahrung. Wie ſich Menſchenkenntniß nicht durch Conſtruction aus Begriffen, ſondern durch Erfahrung allein erwerben läßt, ebenſo die Kenntniß der Dinge. Die Wiſſenſchaft will das richtige Abbild der Welt

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 36.

ſein (essentiae imago), ſie kann es nur werden durch Welterfahrung, die ſich mitten im Getriebe der Dinge aufhält und mit unbeſtochenem, freiem Intereſſe Alles beobachtet. In dieſem Sinne macht Baco die Erfahrung zum Princip der Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft ſoll erfinden. Den Weg dazu zeigt die Erfahrung. In dieſem Sinne wird Baco der Philoſoph der Erfahrung. Die Erfindung iſt Zweck, die Erfahrung das darauf bezügliche Mittel. Aber freilich fehlt viel, daß die Erfahrung als ſolche ſchon Erfindung iſt. Erfahrungen haben die Menſchen von jeher gemacht und machen ſie täglich: warum nicht in eben dem Maße Erfindungen? Weil ihnen fehlt, was allein die Erfahrung erfinderiſch macht. Und wodurch wird die Erfahrung erfinderiſch? Wie muß ſie eingerichtet werden, damit die Erfindung unwillkürlich und mit Nothwendigkeit daraus hervorgeht? Unter dieſer beſtimmten Formel begreift Baco ſeine Aufgabe.

Die Erfindung iſt eine Kunſt, die ſich von der äſthetiſchen darin unterſcheidet, daß dieſe durch die Phantaſie etwas Schönes, jene durch den Verſtand etwas Nützliches hervorbringt. Nützlich iſt, was dem Menſchen dient, ſeine Macht vermehrt, die Macht der Dinge ihm unterwirft. Die gefährlichen Naturkräfte werden uns durch die Erfindung dienſtbar und botmäßig, ſei es, daß wir ſie gebieteriſch brauchen oder ſiegreich abwehren. So iſt der Blitz eine Naturgewalt, die uns bedroht; der Blitzableiter eine Erfindung, die

uns jener Gefahr gegenüber ſichert. Um aber eine ſolche Erfindung zu machen, um überhaupt durch den Verſtand etwas hervorzubringen, muß ich alle dazu erfoderlichen Bedingungen kennen. Jede Erfindung iſt eine Anwendung von Naturgeſetzen. Um dieſe anzuwenden, muß man ſie kennen. Man muß wiſſen, unter welchen Bedingungen Wärme ſtattfindet, um ein Inſtrument zu erfinden, welches Wärme erzeugt. Man muß die Naturgeſetze des Blitzes kennen, um dem vernichtenden Funken die ableitende Spitze zu bieten. Und ſo in allen Fällen. Unſere Macht über die Natur gründet ſich auf unſere Einſicht in die Natur und deren wirkſame Kräfte. Wenn ich die Urſache nicht weiß, wie will ich die Wirkung erzeugen? „Macht und Wiſſenſchaft", ſagt Baco, „fallen zuſammen. Denn die Unkenntniß der Urſache vereitelt die Wirkung. Die Natur läßt ſich nur beſiegen, wenn man ihr gehorcht; und was dem forſchenden Verſtande als Urſache gilt, eben Daſſelbe gilt dem erfinderiſchen als Richtſchnur und Regel." *)

Alſo das richtige Verſtändniß der Natur iſt das Mittel, wodurch die Erfahrung zur Erfindung führt. Iſt die Wiſſenſchaft die Grundlage alles Erfindens, ſo iſt das richtige Verſtändniß der Natur oder die Naturwiſſenſchaft die Grundlage alles Wiſſens. „Sie muß", ſagt Baco, „für die Mutter aller Wiſſen-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 3; cf. Aph. 129 sub fin.

ſchaften gelten, wenn ihr auch bis jetzt der allergeringſte Theil der menſchlichen Arbeit gewidmet war." *) Die Naturwiſſenſchaft aber verlangt die richtige Auslegung der Natur, eine Kenntniß nicht blos ihrer Erſcheinungen, ſondern ihrer Geſetze, d. h. eine wirkliche Naturerklärung. Dieſe macht den entſcheidenden Wendepunkt, in dem die Theorie praktiſch, die contemplative Wiſſenſchaft operativ, die Erkenntniß productiv, die Erfahrung erfinderiſch wird. Und die Erfindung ſelbſt bildet den Uebergang von der Erklärung der Natur zur Herrſchaft des Menſchen. Durch die Wiſſenſchaft wird die Erfahrung Erfindung. Durch die Erfindung wird die Wiſſenſchaft zur menſchlichen Herrſchaft. Unſere Macht beruht auf unſern Erfindungen und dieſe auf unſerer Einſicht. In Bacos Geiſt gehören Macht und Wiſſen, menſchliche Herrſchaft und wiſſenſchaftliche Naturerklärung ſo weſentlich zuſammen, daß er beide einander gleichſetzt und durch „oder" verbindet. Sein Neues Organon handelt de interpretatione naturae sive de regno hominis.

Daß im Wiſſen unſere Macht beſtehe: in dieſem echt philoſophiſchen Satze ſtimmen Baco und Spinoza überein. Nach Baco macht uns das Wiſſen erfinderiſch und darum mächtig. Nach Spinoza macht uns das Wiſſen frei, indem es die Herrſchaft

*) Ibidem Aph. 79.

der Affecte oder die Macht der Dinge über uns aufhebt. Darin zeigt ſich die verſchiedene Gedankenrichtung Beider. Bei Spinoza iſt unſere Macht das freie Denken, welches im Zuſtande ruhiger Weltbetrachtung beharrt und ſich befriedigt. Bei Baco iſt unſere Macht das erfinderiſche Denken, welches praktiſch auf den Weltzuſtand einfließt, denſelben cultivirt und verändert. Das ſpinoziſtiſche Ziel heißt: Die Dinge beherrſchen uns nicht mehr! Das baconiſche: Wir beherrſchen die Dinge! Baco benutzt die Macht der Erkenntniß praktiſch, Spinoza theoretiſch, Beide im weiteſten Verſtande. Spinozas Ziel iſt Contemplation. Bacos Ziel iſt Cultur.

Drittes Capitel.

Die Erfahrung als Mittel zur Erfindung.

Dieſes ſind die leitenden Geſichtspunkte der baconiſchen Philoſophie: ihr letzter Zweck iſt die Begründung und Vermehrung der menſchlichen Herrſchaft, das nächſte Mittel dazu die Cultur, welche die phyſiſchen Kräfte in menſchliche Mittel verwandelt; aber keine Cultur ohne Erfindung, welche die Bildungsmittel erzeugt; keine Erfindung ohne Wiſſenſchaft, welche die Geſetze der Dinge erkennt; keine Wiſſenſchaft ohne Naturwiſſenſchaft, und dieſe nicht ohne Naturerklärung, die ſich nach Maßgabe der Erfahrung vollzieht. Unter jedem dieſer Geſichtspunkte läßt ſich Baco charakteriſiren, denn jeder bildet ein weſentliches Kennzeichen ſeiner Philoſophie. Er bezweckt die Cultur der Humanität durch eine kunſtgerechte Anwendung der Naturwiſſenſchaft. Er ſucht die Naturwiſſenſchaft durch einen richtigen Gebrauch der Erfahrung. Er will die

Erfahrung durch richtige Methode in Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft durch inventiöſe Anwendung in Kunſt, dieſes kunſtfertige Wiſſen in praktiſche und öffentliche Bildung verwandeln, die er für das ganze Menſchengeſchlecht anlegt. Welcher einzelne Name reicht aus, dieſen Geiſt ganz und treffend zu bezeichnen? Daß Baco ſeine Geſichtspunkte in ſolchem Zuſammenhange dachte und ſo folgerichtig verknüpfte, macht ihn zum großen Denker. Daß er von dieſen Geſichtspunkten aus die weiteſten Perſpectiven eröffnete in das Reich der Wiſſenſchaft, wie in die geſammte menſchliche Bildung, daß er überall Zielpunkte bezeichnete, Aufgaben ſetzte, Probleme anregte, nirgends ſein Lehrgebäude ſchloß und dogmatiſch abſperrte, macht den großen Denker zu einem epochemachenden. Denn es iſt die Eigenthümlichkeit epochemachender Geiſter, daß ſie der Zukunft offen ſind. Baco wollte kein fertiges Syſtem, ſondern ein lebendiges Werk ſchaffen, das ſich mit den Zeiten fortbilden ſollte. Er ſtreute die Saat aus für eine künftige Ernte, die langſam reifen und erſt in Jahrhunderten erfüllt ſein würde. Baco wußte es wohl; es genügte ihm, der Sämann zu ſein und ein Werk zu beginnen, welches allein die Zeiten vollenden konnten. Sein Selbſtgefühl war das richtige Bewußtſein ſeiner Sache, es war nicht mehr und nicht weniger. In der Vorrede zum Neuen Organon ſagt er am Schluß: „Ich ſchweige von mir ſelbſt. Aber von der Sache, um

die es sich handelt, verlange ich, daß sie die Menschen nicht für eine bloße Meinung, sondern für ein Werk ansehen und überzeugt seien: daß wir nicht für eine Schule oder eine beliebige Ansicht, sondern für den Nutzen und die Größe der Menschheit neue Grundlagen suchen. Auch sollen sich die Leute nicht einbilden, daß unser neues Werk ein grenzenloses und übermenschliches sei, denn es ist in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums. Wir wissen es wohl, daß wir Menschen sind und sterben müssen, aber wir glauben auch nicht, daß unser Werk im Laufe eines Menschenalters vollendet werden könne, sondern übergeben es der Zukunft. Wir suchen die Wissenschaft nicht anmaßend in den engen Zellen des menschlichen Geistes, sondern bescheiden in dem weiten Reiche der Welt." *) Und im Einklange damit heißt es im Neuen Organon selbst am Schluß des ersten Buchs: „Wir unterscheiden drei Arten und gleichsam Stufen des menschlichen Ehrgeizes. Auf der ersten Stufe sucht man die eigene Macht in seinem Vaterlande zu vermehren. Das ist der gewöhnliche und schlechte Ehrgeiz. Auf der zweiten sucht man des Vaterlandes Macht und Herrschaft innerhalb der Menschheit zu vermehren. Dieser Ehrgeiz hat mehr Werth und nicht weniger Reiz. Wenn es nun Jemand unternimmt, die Macht und Herr-

*) Inst. magna. Praef. nov. Org., p. 275.

ſchaft der Menſchheit ſelbſt über das Univerſum der Dinge herzuſtellen und zu erweitern, ſo iſt ein ſolcher Ehrgeiz (wenn anders der Name noch paßt) unter allen der vernünftigſte und erhabenſte. Aber die Macht des Menſchen über die Dinge beruht allein auf Kunſt und Wiſſenſchaft. Denn die Natur wird beherrſcht nur durch Gehorſam." *)

Es leuchtet uns ein, daß die menſchliche Cultur von der Erfindung abhängt, wie dieſe von der Naturwiſſenſchaft im Sinne der Naturerklärung. So bleibt uns die Frage übrig: Wie wird die Erfahrung zur Naturwiſſenſchaft? Denn ſie iſt zunächſt nichts Anderes als eine Wahrnehmung einzelner Thatſachen, eine Sammlung mannichfaltiger Fälle, eine Herzählung der wahrgenommenen Dinge und ihrer Beſchaffenheiten; und die Erfahrung des täglichen Verſtandes erhebt ſich kaum über dieſe gewöhnliche Breite. Wodurch alſo wird die gewöhnliche Erfahrung zur wiſſenſchaftlichen (und eben dadurch zur erfinderiſchen)? Wodurch die Naturgeſchichte (ſo wollen wir mit Baco die erzählende Wahrnehmung des Einzelnen nennen) zur Naturwiſſenſchaft, die historia naturalis zur scientia naturalis? Wodurch wird die Naturbeſchreibung zur Naturerklärung, die descriptio naturae zur interpretatio naturae? Auf dieſe Frage führt ſich die Aufgabe zu-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 129, p. 324. S. Cap. I, S. 3.

rück, welche Baco im ersten Buche seines Neuen Organons negativ feststellt und im zweiten positiv löst.*)

I. Die Idole.

Die Natur will interpretirt sein wie ein Buch. Die beste Interpretation ist diejenige, welche den Autor aus sich selbst erklärt und ihm keinen andern Sinn unterschiebt, als er hat. Der Leser darf nicht seinen Sinn in den Schriftsteller hineinlegen, oder er bringt sich um die Möglichkeit eines richtigen Verständnisses und kommt zu einem eingebildeten, welches in Wahrheit ein nichtiges ist. Wie sich der commentirende Leser zum Buch, so soll sich die menschliche Erfahrung zur Natur verhalten. Nach Baco ist die Wissenschaft das Weltgebäude im menschlichen Geiste: darum nennt er sie einen Tempel nach dem Vorbilde der Welt. Der Verstand soll die Natur abbilden, und nichts als sie, ohne sie zu idealisiren, ohne sie zu verkürzen; er soll nichts von sich aus hinzufügen, nichts von dem Objecte selbst wegnehmen oder übersehen, etwa verleitet durch einen kindischen und weich-

*) Baco selbst nennt den ersten Theil des N. O. „pars destruens". Er soll die entgegenstehenden Ansichten widerlegen und den menschlichen Geist reinigen, gleichsam die Tenne desselben fegen, damit er zu einer neuen Erkenntniß fähig und empfänglich gemacht werde. Nov. Org., Lib. I, Aph. 115. Vgl. Impetus philosophici. Op., p. 680.

lichen Ekel vor Dem, was der Unverſtand gemein oder abſcheulich nennt.*) Er ſoll die Natur abbilden, indem er ſie nachbildet, und nicht aus eigener Machtvollkommenheit ſich ein Bild der Natur entwerfen, unbekümmert um das Original außer ihm. Ein ſolches ſelbſtgemachtes Bild iſt nicht aus der Natur der Dinge genommen, ſondern durch den menſchlichen Verſtand vorweggenommen: es iſt in Bezug auf den Verſtand eine anticipatio mentis, in Bezug auf die Natur eine anticipatio naturae, verglichen mit dem Original außer uns nicht deſſen wirkliches Abbild, ſondern ein nichtiges, weſenloſes Bild, das nirgends exiſtirt als in unſerer Einbildung: ein Hirngeſpinnſt oder ein Idol. Darum iſt die erſte negative Bedingung, ohne welche eine Erkenntniß der Natur überhaupt nicht möglich iſt: daß nicht Idole an die Stelle der Dinge geſetzt werden, daß in keiner Weiſe eine anticipatio mentis ſtattfinde. Nichts ſoll anticipirt, ſondern Alles erfahren (aus den Dingen ſelbſt geſchöpft) werden: keine Begriffe ohne vorhergegangene ſelbſtgemachte Wahrnehmung; keine Urtheile ohne vorhergegangene ſelbſtgemachte Erfahrung; keine anticipatio mentis, ſondern nur interpretatio naturae.**) „Die menſchliche Vernunft", ſagt Baco, „unmittelbar auf die Natur

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 120 sub fin., p. 319.
**) Nov. Org. Praef., p. 278 sub fin.

angewendet, macht die ſogenannten anticipationes naturae, wogegen die interpretatio naturae in der Vernunft beſteht, die auf gehörigem Wege (debitis modis) aus den Dingen ſelbſt geſchöpft wird.“*) Und in dieſem Punkte findet Baco den Grundmangel aller Wiſſenſchaft, die ihm vorausging: ſtatt die Natur zu interpretiren, hat man ſie anticipirt, indem die Naturerklärung entweder auf vorgefaßte Begriffe oder auf eine zu geringe Erfahrung gegründet wurde. Entweder wurde die Erfahrung ſchon unter einer anticipatio mentis angeſtellt oder dadurch unterbrochen, in beiden Fällen alſo etwas vorweggenommen, was die Erfahrung entweder gar nicht oder nicht genug bewieſen hatte. So kam es nicht zu einem richtigen und eindringenden Verſtändniß der Natur. So kam es nicht zu einer geſetzmäßigen und induſtrioſen Erfindung. So blieb die Erfindung dem Zufall preisgegeben: darum war ſie ſo ſelten. Und die Wiſſenſchaft ſelbſt blieb in müßigen Speculationen befangen: darum war ſie ſo unfruchtbar. Der Grund aller dieſer Mängel iſt die fehlende oder die zu leichtgläubige Erfahrung.

Der menſchliche Verſtand muß von jetzt an das vollkommen reine und willige Organ der Erfahrung werden. Er muß ſich zuerſt aller Begriffe entſchlagen, die er nicht aus der Natur der Dinge, ſondern

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 26—33 incl., p. 281, 282.

aus ſeiner eigenen geſchöpft hat. Dieſe Begriffe ſind nicht gefunden, ſondern anticipirt. Sie ſind den Dingen gegenüber nichtige Vorſtellungen oder Idole. Solche Idole gehören zur menſchlichen Natur entweder als natürliches oder als geſchichtliches Erbtheil: die natürlichen ſind Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Gattung oder der beſondern Individualität; ſie bilden angeſtammte Geſchlechtsirrthümer (idola tribus) oder zufällige Idiotismen (idola specus); die geſchichtlichen beruhen auf Sitten, Gebräuchen, Gewohnheiten, wie ſie der menſchliche Verkehr mit ſich führt (idola fori), oder auf öffentlichen Ueberlieferungen, die ſich auf dem großen Schauplatz der Menſchheit von Geſchlecht zu Geſchlecht forterben (idola theatri).*) Dieſe Idole trüben den menſchlichen Verſtand und verſchleiern ihm die Natur; ſie müſſen aus dem Wege geräumt und gleichſam an der Schwelle der Wiſſenſchaft für immer abgelegt werden. „Die Idole und falſchen Begriffe", ſagt Baco, „belagern den menſchlichen Geiſt und nehmen denſelben ſo ſehr gefangen, daß ſie ihm nicht allein den Eingang der Wahrheit erſchweren, ſondern auch den wahrheitsoffenen Geiſt immer wieder hemmen, wenn wir uns nicht warnen laſſen und mit allem

*) Ueber die Lehre von den Idolen vgl. Nov. Org., Lib. I, Aph. 28—53 incl. Vgl. De augm. scient., Lib. V, cap. 4, p. 113.

Ernſt gegen dieſe Vorurtheile rüſten.“*) Die Idole ſind nach Baco gleichſam die Unterlaſſungspflichten der Wiſſenſchaft. Sie gleichen den Irrlichtern, welche der Wanderer kennen muß, damit er ſie meide. Baco will ſie uns kenntlich machen, dieſe Irrlichter der Wiſſenſchaft, die uns von dem richtigen Wege der Erfahrung abführen: darum handelt er zuerſt von den Täuſchungen und dann von der Methode der Erkenntniß. Wer die wirklichen Abbilder der Dinge ſucht, muß ſich vor ihren Trugbildern hüten, deshalb muß er ſie kennen lernen, wie der ſchlußfertige Denker die Trugſchlüſſe. „Die Lehre von Idolen“, ſagt Baco, „verhält ſich zur Erklärung der Natur ganz ähnlich wie die Lehre von den Trugſchlüſſen zur gewöhnlichen Dialektik.“**)

II. Der baconiſche Zweifel.

Baco und Carteſius.

Den Idolen und Vorurtheilen gegenüber, ſie mögen kommen, woher ſie wollen, beginnt die Wiſſenſchaft mit dem Zweifel und der völligen Ungewißheit. Der Zweifel bildet den Ausgangspunkt der Wiſſenſchaft, nicht deren Ziel; das Ziel iſt die ſichere

*) Nov. Org., I, Aph. 28.

**) Doctrina enim de *idolis* similiter se habet ad interpretationem naturae, sicut doctrina de *sophisticis elenchis* ad dialecticam vulgarem. Nov. Org., I, 40.

und wohlbegründete Erkenntniß. Die Wissenschaft soll nach Baco von der „acatalepsia" beginnen, um zur „eucatalepsia" zu gelangen. Der baconische Zweifel will nicht die Grundlagen, sondern nur die falschen Grundlagen der Wissenschaft erschüttern, damit ein festes Gebäude nach dem Vorbilde der Welt im menschlichen Geist könne errichtet werden. Im Ausgangspunkte stimmt Baco mit den Skeptikern überein, nicht im Resultat. „Die Ansicht Derer, welche den Zweifel festhalten, und meine Wege stimmen in ihren Anfängen gewissermaßen zusammen, aber im Endziel trennen sie sich unermeßlich weit von einander in entgegengesetzte Richtungen. Jene erklären schlechtweg, daß nichts gewußt werden könne; ich sage nur, daß auf dem bisher üblichen Wege nicht viel gewußt werden konnte. Jene nehmen der menschlichen Erkenntniß alles Ansehen; ich suche vielmehr nach Hülfsmitteln, die Erkenntniß zu unterstützen." *) Und dem entsprechend erklärt Baco gegen Ende des ersten Buchs: „Das Ziel, welches ich im Sinne habe und mit vorhalte, ist nicht der Zweifel (acatalepsia), sondern die richtige Erkenntniß (eucatalepsia), denn ich will die menschlichen Sinne nicht verwerfen, sondern leiten und unterstützen, ich will den menschlichen Verstand nicht geringschätzen, sondern regieren. Und es ist

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 37. Ueber Bacos Verhältniß zu den alten Skeptikern vgl. Imp. philos. scala intellectus, p. 710.

beſſer, daß man weiß, wie viel zur Erkenntniß gehört, und dabei das menſchliche Wiſſen für mangelhaft hält, als daß man ſich ein tiefes Wiſſen einbildet und dabei das Nothwendige nicht weiß." *)

Wir können daher den baconiſchen Zweifel am beſten mit dem carteſianiſchen vergleichen, welche beide die Epoche der ſich erneuernden Philoſophie theilen, indem ſie dieſelbe bewirken. Beide haben denſelben Urſprung und dieſelbe Richtung, daſſelbe Ziel vor ſich und daſſelbe Bewußtſein und Bedürfniß in ihrem Grunde: nämlich die Ueberzeugung von der Unſicherheit aller bisherigen Erkenntniß und das Bedürfniß nach einer neuen. Die Sache der Wiſſenſchaft muß wieder ganz von vorn, die Arbeit des Verſtandes ganz von neuem unternommen werden. Genau ſo denken Baco und Carteſius. Darum ſuspendiren ſie durch den Zweifel alle bisher gültige Erkenntniß, um freies Gebiet für eine neue zu ſchaffen. Ihr Zweifel iſt reformatoriſcher Art: er iſt eine Reinigung des Verſtandes in der Abſicht auf eine vollkommene Erneuerung der Wiſſenſchaft. Aber was ſoll nun der ſo gereinigte und zunächſt leere Verſtand? Hier unterſcheiden ſich die beiden Reformatoren der Wiſſenſchaft in die entgegengeſetzten Richtungen, denen die Zeitalter folgen; hier entſpringen aus gemeinſamer Wurzel die doppelten Stämme der neuern Philoſophie.

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 126, p. 322.

Carteſius ſagt: der reine Verſtand muß ganz ſich ſelbſt überlaſſen werden, um alle Urtheile lediglich aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen. Baco dagegen erklärt gleich in der Vorrede zum Neuen Organon: „Das einzige Ziel, das uns übrig bleibt, beſteht darin, daß die geſammte Arbeit des Verſtandes ganz von neuem wieder aufgenommen und der Verſtand ſelbſt vom erſten Anfange an niemals ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern beſtändig geleitet werde.“ *)

Die gemeinſame Wurzel der neuern Philoſophie iſt der baconiſch-carteſianiſche Zweifel. Aus dieſem Zweifel entſpringt der reine Verſtand, der von Carteſius ſich ſelbſt überlaſſen, von Baco dagegen an das Gängelband der Natur geknüpft wird. Und aus dieſen ſo verſchiedenen und, wenn man will, entgegengeſetzten Anlagen des philoſophirenden Verſtandes entſtehen die verſchiedenen Bildungsreihen der neuern Philoſophie. Die eine folgt dem ſich ſelbſt überlaſſenen Verſtande des Carteſius, die andere dem Verſtande am Gängelbande der Natur, woran Baco ihn knüpfte. Die Träger der einen Reihe ſind nothwendig Metaphyſiker und Idealiſten; die der andern ebenſo nothwendig Empiriker und Senſualiſten. Die Anlage des carteſianiſchen Verſtandes mußte einen

*) Praef. Nov. Org., p. 278. — Restat unica salus ac sanitas, ut opus universum mentis de integro resumatur ac mens jam ab ipso principio nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur. Impetus philos., p. 677.

Spinoza und Leibnitz, die des baconiſchen einen Hobbes und Locke hervortreiben. Leibnitz erzeugt die deutſche, Locke die engliſch-franzöſiſche Aufklärung, welche beide einer neuen Epoche in der Philoſophie entgegenarbeiten und gemeinſchaftlich in dieſe einmünden. Indeſſen iſt hier nicht der Ort, dieſe Ausſicht in die Ferne zu verfolgen.

Wir kehren zum Zweifel zurück, womit Baco und Carteſius den Verſtand von allen Vorurtheilen reinigen. Den ſo gereinigten Verſtand richtet Carteſius auf ſich ſelbſt, Baco auf die Natur: jener macht ihn ſogleich *ſelbſtändig*, dieſer macht ihn vollkommen von der Natur *abhängig*. Oder um uns bildlich auszudrücken: der kaum entbundene reine Verſtand reift bei Carteſius ſogleich zum *Mann*, bei Baco bleibt er zunächſt *Kind* und wird als Kind behandelt. Dieſe Behandlung iſt weniger kühn, aber richtiger, weil naturgemäßer. Baco behandelt den menſchlichen Verſtand wie ein *Erzieher*: das Kind ſoll *allmälig* ſich entwickeln, wachſen, zunehmen. In einer ſolchen kindlichen Gemüthsverfaſſung, die den Eindrücken der Welt rückhaltslos und ohne jegliches Vorurtheil offen ſteht, ſoll ſich die Wiſſenſchaft erneuern, indem ſie ſich wahrhaft *verjüngt*. Nach der baconiſchen Philoſophie hat der menſchliche Verſtand eine *natürliche Geſchichte*, zufolge der carteſianiſchen iſt er *natur- und geſchichtslos*.

Den Idolen gegenüber läßt Baco die Wiſſenſchaft

mit dem vernichtenden Zweifel, der Natur gegenüber mit der reinen Empfänglichkeit beginnen. Der menſchliche Verſtand muß ſich der Natur mit kindlicher Seele ganz hingeben, um in der Natur wirklich einheimiſch zu werden. Und er muß heimlich mit ihr vertraut ſein, um ſie zu erkennen und zu beherrſchen. Die Herrſchaft des Menſchen, die in der Erkenntniß beſteht, vergleicht Baco oft und gern mit dem Himmelreich, von dem die Bibel ſagt: „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, ſo werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen!" „Die Idole jeglicher Art", ſagt Baco, „müſſen alle durch einen beharrlichen und feierlichen Beſchluß für immer vernichtet und abgeſchafft werden. Der menſchliche Verſtand muß ſich davon gänzlich befreien und reinigen, auf daß in das Reich der menſchlichen Herrſchaft, welches in den Wiſſenſchaften beſteht, der Eingang, wie in das Himmelreich, nur den Kindern offen ſei." *)

III. Die experimentirende Wahrnehmung.

Wir können demnach im Sinne Bacos diejenige Betrachtung der Dinge zunächſt als die wahre bezeichnen, welche uns übrig bleibt nach Abzug aller Idole. Dieſe Idole ſind die Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur, die Eigenheiten des

*) Nov. Org., I, Aph. 68; cf. Cog. et Visa, p. 597.

Individuums, die Einrichtungen des gesellschaftlichen Verkehrs und die geschichtlich befestigten Autoritäten. Alle diese Bestimmungen mögen an ihrem Platz ihren Werth und ihre unbestreitbare Geltung haben, aber sie haben nichts gemein mit der Natur und Beschaffenheit der Dinge, sie dürfen daher nicht einfließen auf deren Betrachtung. Nur die Wissenschaft sollen sie nicht bestimmen. Nur in dieser Rücksicht sind sie Idole. Unter den Idolen lassen wir die Eigenheiten des Individuums unbeachtet, denn sie verlieren sich ins Unbestimmbare und Dunkle; die andern sind von mehr allgemeiner und öffentlicher Geltung, sie können deutlich bezeichnet und grundsätzlich aufgegeben werden." *)

1. Ueberzeugung gegen Autoritätsglauben.

Was wird aus unserer Betrachtung der Dinge nach Abzug aller geschichtlich autorisirten Systeme und Ueberlieferungen (idola theatri)? Unter der Autorität werden die Dinge betrachtet, nicht wie sie uns, son-

---

*) Sowol die Weglassung der idola specus, als die Ordnung, wonach wir die übrigen drei Idole folgen lassen, ist nicht blos unsere Wahl, sondern baconische Vorschrift. Baco selbst nennt die pars destruens, den negativen Theil seiner Logik, d. i. die Widerlegung der Idole, „triplex" und bezeichnet die drei Theile als redargutio philosophiarum (id. theatri), red. demonstrationum (id. fori) und red. rationis humanae nativae (id. tribus). Imp. philos., p. 680.

dern der öffentlichen Meinung erſcheinen, die ſich mit dem Anſehen einer überlieferten Religion oder Philoſophie bekleidet. So werden ſie betrachtet ohne eigenes Urtheil, ohne eigene ſelbſtgemachte Erfahrung. Dagegen unabhängig von der Autorität verwandelt ſich unſere Betrachtung in Autopſie, in ſelbſteigene Anſchauung, die nicht, was Andere ſagen oder für wahr halten, gläubig annimmt und wiederholt, ſondern nur, was ſie ſelbſt erfahren und wahrgenommen hat, aus Ueberzeugung feſthält. So war z. B. für die Aſtronomie die Bibel und das ptolemäiſche Syſtem ein idolon theatri, das die Wiſſenſchaft in Kopernicus ernſtlich und für immer aufgab. Sie hat hier zum erſten male aus eigenen Kräften die vollkommen ſelbſtändige Betrachtung angeſtellt, ob ſich die Sonne wirklich bewege und die Erde ſtill ſtehe, und ſie hat das Gegentheil von Dem entdeckt, was die öffentliche Meinung glaubte. Die idola theatri von der Wiſſenſchaft als beſtimmende Gründe ausſchließen, das heißt die Wiſſenſchaft für unabhängig von jedem Autoritätsglauben erklären und den Menſchen auf ſeine eigene Ueberzeugung allein anweiſen.

2. Sachkenntniß gegen Wortweisheit.

Nach Abzug des erſten Idols bleibt nichts übrig, als die Dinge ſelbſt kennen zu lernen. Nun aber bilden wir uns in den meiſten Fällen ein, die Dinge

ſelbſt zu kennen, ohne ſie jemals ernſtlich kennen gelernt zu haben. Wir meinen über ihren Werth ſicher zu ſein, weil wir die Zeichen dafür beſitzen und mit Leichtigkeit ausgeben. Dieſe Zeichen der Dinge ſind deren Namen und Worte, die wir eher kennen lernen als die Natur der Dinge ſelbſt: mit deren Hülfe ſich die Menſchen ihre Vorſtellungen der Dinge mittheilen. Gewöhnt von Kindheit an, ſtatt der Dinge Worte zu ſetzen, mit dieſen Worten Jedermann verſtändlich zu ſein, halten wir unwillkürlich die Worte für die Sachen, die Zeichen der Dinge für die Dinge ſelbſt, den Nominalwerth für den Realwerth. Die Worte ſind gleichſam die geläufige Münze, womit wir im geſelligen Verkehr die Vorſtellungen der Dinge ausgeben und einnehmen: ſie ſind, wie das Geld im Handel, nicht der ſachliche und natürliche, ſondern der conventionelle Werth der Dinge, der durch die Verhältniſſe des menſchlichen Verkehrs gemacht wird. Wir müſſen uns hüten, dieſen Marktpreis für die Sache zu nehmen, er iſt für dieſe ſelbſt eine völlig auswärtige und gleichgültige Beſtimmung. Die Worte richten ſich ſo wenig nach der Natur der Dinge, daß ſich z. B. in unſerm Sprachgebrauch die Sonne noch immer um die Erde bewegt, während es in Wahrheit niemals der Fall war, während wir ſelbſt ſeit lange von dem Gegentheil überzeugt ſind. Die Worte ſagen nicht, was die Dinge ſind, ſondern was ſie uns bedeuten, wie wir ſie uns vorſtellen, und in

den meiſten Fällen ſind unſere Worte ſo unſicher, als unſere Vorſtellungen unklar. Weil Worte und Sprachgebrauch die Dinge bezeichnen, nicht wie ſie ihrer Natur nach ſind, ſondern wie ſie im menſchlichen Verkehre vorgeſtellt werden: darum rechnet Baco die Einbildung, die an den Worten hängt und im Wort die Sache ſelbſt zu haben meint, unter die idola fori.*) Darum liebt Baco ſo ſehr, der Wortweisheit die Sachkenntniß entgegenzuſetzen: ein Gegenſatz, der unter ſeinen Nachfolgern zum Stichwort wurde. Was Baco bei den idola fori über die Worte ſagt, enthält in der Kürze das Programm aller Unterſuchungen, die in ſeiner Richtung über die Sprache angeſtellt werden. Sowol das Forum als die Idole ſpielen in dieſen Unterſuchungen ihre Rolle: das Forum, weil die Sprache als Werk der menſchlichen Uebereinkunft, d. h. als ein willkürliches Machwerk gilt: die Idole, weil die Worte Allgemeinbegriffe und darum weſenloſe Vorſtellungen bezeichnen.

3. Analogie der Natur gegen menſchliche Analogie.

Die idola theatri beſtehen darin, daß wir die Dinge nehmen, nicht wie ſie uns, ſondern einer fremden Autorität erſcheinen, daß wir ſie nicht mit eigenen, ſondern mit fremden Augen ſehen. Die idola fori

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 59, 60, p. 288.

beſtehen darin, daß wir die Dinge nehmen, nicht wie ſie ſind, ſondern wie ſie uns im Medium der menſchlichen Mittheilung erſcheinen. Welche Betrachtung der Dinge bleibt alſo übrig nach Abzug der idola fori? Die eigene Kenntniß der Dinge wird von den Zeichen der Sache an die Sache ſelbſt verwieſen, und dieſe läßt ſich nur kennen lernen durch eigene Wahrnehmung oder durch ſelbſtthätige Unterſuchung.

Aber iſt unſere Wahrnehmung der Dinge auch wahr? Sind die Dinge wirklich ſo, wie wir ſie nehmen, wie ſie ſich in unſern Sinnen darſtellen und ſpiegeln? Sind die ſinnlichen Eindrücke die richtigen Abbilder der Dinge ſelbſt, der entſprechende Ausdruck ihres Weſens oder nicht vielmehr der entſprechende Ausdruck des unſrigen? Unſer Wahrnehmen und Begreifen der Dinge iſt gleichſam ein Ueberſetzen derſelben aus der phyſiſchen Natur in die menſchliche, aus dem Univerſum in unſere Individualität: eine Ueberſetzung, wobei das Original ſeine Eigenthümlichkeit einbüßt und die menſchliche unwillkürlich annimmt. So miſcht ſich in unſere ſelbſteigene Wahrnehmung der Dinge, unabhängig von den autoriſirten Lehrmeinungen und den geläufigen, im menſchlichen Verkehre gültigen Vorſtellungen, etwas den Dingen Fremdes, das wir unwillkürlich von uns aus mitbringen, das in den Bedingungen unſerer Natur liegt, wodurch wir die wahren Abbilder der Dinge verfehlen

und verunſtalten. Unſere eigene Natur ſpiegelt uns Trugbilder vor, täuſcht uns mit falſchen Vorſtellungen: das ſind, mit Baco zu reden, die idola tribus. Sie ſind die mächtigſten, denn ſie beherrſchen das ganze menſchliche Geſchlecht. Ihre Herrſchaft iſt am ſchwerſten zu ſtürzen, denn ſie iſt nicht durch geſchichtliche Autorität im Laufe der Zeiten geworden, ſondern durch die Natur ſelbſt begründet. Die menſchliche Seele iſt ein Spiegel der Dinge, aber dieſer Spiegel iſt von Natur ſo geſchliffen, daß er die Dinge, indem er ſie abbildet, zugleich verändert, daß er keines darſtellt, ohne ihm etwas Menſchliches beizumiſchen, ohne wie durch Zauber das Ding in menſchliche Formen zu verwandeln. Was aber hat die menſchliche Form mit den Dingen gemein und umgekehrt? Was hat z. B. die Sonne damit zu thun, daß ſie dem Auge des irdiſchen Planetenbewohners ſich zu bewegen ſcheint? Das iſt ein Trugbild, deſſen Grund nicht in der Beſchaffenheit der Sonne, ſondern in unſerer Beſchaffenheit, in unſerm Auge liegt, deſſen Standpunkt der Planet iſt. Wenn ich behaupte: die Sonne bewegt ſich, denn das erzählt die Bibel, das lehrt Ptolemäus, ſo urtheile ich durch ein idolon theatri. Wenn ich daſſelbe behaupte, weil alle Welt ſo redet, ſo urtheile ich durch ein idolon fori. Wenn ich ſage: die Sonne bewegt ſich, denn ich ſehe es mit eigenen Augen, ſo urtheile ich durch ein idolon tribus. — Ich fühle z. B. die Wärmebeſchaffenheit des Waſſers und nach

dieſer Wahrnehmung beſtimme ich ſeinen Wärmegrad. Aber daſſelbe Waſſer erſcheint mir jetzt kalt, wenige Augenblicke ſpäter warm, ohne daß ſich das Maß ſeiner Wärme verändert hat. Die Wärme meines Körpers hat ſich verändert; der erhitzte Körper empfindet das Waſſer kalt, der abgekühlte warm. So iſt es mit allen unſern Wahrnehmungen, mit unſerer geſammten Betrachtung der Dinge. Wir meſſen und beurtheilen die Dinge nach unſerm Maß, betrachten ſie unter dem Geſichtspunkte unſerer Natur, der freilich für uns der nächſte und natürlichſte, den Dingen ſelbſt völlig fremd und gleichgültig iſt. Wir faſſen ſie auf, nicht wie ſie an ſich ſind, ſondern wie ſie ſich zu uns verhalten, nicht nach ihrer, ſondern nach unſerer Analogie, oder um baconiſch zu reden, wir betrachten die Dinge ex analogia hominis, nicht ex analogia universi. Unter dieſer Formel laſſen ſich die idola tribus am beſten bezeichnen. „Dieſe Idole", ſagt Baco, „ſind in der menſchlichen Natur ſelbſt begründet, in dem Stamm oder Geſchlechte der Menſchheit. Es iſt falſch, den menſchlichen Sinn für das Maß der Dinge zu halten. Im Gegentheil ſind vielmehr alle unſere Wahrnehmungen ſowol der Sinne als des Verſtandes nach Analogie des Menſchen, nicht nach Analogie des Univerſums. Der menſchliche Verſtand verhält ſich zu den Strahlen der Dinge wie ein unebener Spiegel, der ſeine Natur mit der Natur der Dinge vermiſcht und ſo die letztere

verkehrt und verdirbt." *) — Dieſe Stelle hat Spinoza in ſeinem zweiten Briefe an Oldenburg ſehr verächtlich erwähnt. Er behandelt Baco als einen verworrenen Schwätzer, der über den Grund des Irrthums und die Natur des Geiſtes ins Blaue faſelt. Aber er widerlegt Baco nicht, er zeigt nicht einmal deutlich den Punkt, der zwiſchen ihm und Baco die durchgängige Differenz ausmacht. Es iſt der Mühe werth, dieſen Punkt hervorzuheben, denn es iſt offenbar in der obigen Stelle ſehr Vieles, was Spinoza ganz ebenſo hätte ſagen können. 1) Der Menſch iſt nicht das Maß der Dinge: dieſer Satz iſt aus der Seele Spinozas geredet. 2) Alle unſere Vorſtellungen ſind falſch, die nicht nach Analogie der Natur, ſondern nach menſchlicher gemacht ſind; darin liegt der Grund unſers Irrthums, der Irrthum beſteht in unſern inadäquaten Vorſtellungen: dieſer Satz iſt nicht weniger echt ſpinoziſtiſch. 3) Alle unſere Vorſtellungen, die ſinnlichen wie die logiſchen, ſind nach menſchlicher Analogie, alſo inadäquat; der menſchliche Verſtand iſt von Natur ein inadäquater Spiegel der Dinge. Hierin allein liegt zwiſchen beiden der Differenzpunkt, welchen Spinoza deutlicher hätte hervorheben ſollen. Denn nach ihm iſt die Wahrheit dem menſchlichen Geiſte von Natur immanent, nur zunächſt eingehüllt und verdunkelt

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 41, p. 283.

nach der verbreiteten Meinung Jesus, Apollonius, Mohammed, Luther, Napoleon und Bismarck. Es ist nicht zu verwundern, daß Nietzsche, der sich selbst als Antichrist bezeichnet hat, sich mit dem Gedanken trug, eine Biographie Jesu zu schreiben. Er hat sie nicht geschrieben, aber er hat sie gelebt. Er hat sie gelebt, wie Jesus sie gelebt hat, als Antichrist, als Gegner der Priester, der Pharisäer, der Schriftgelehrten, der Theologen, der Kirche, der Moral, der Tugend, der Gesellschaft, der Welt, der Vernunft, der Wissenschaft, der Kultur, der Bildung, der Gesittung, der Humanität, der Philosophie, der Religion, der Kunst, der Politik, der Presse, der Literatur, der Ehe, der Familie, der Frauen, der Kinder, der Deutschen, der Franzosen, der Engländer, der Juden, der Christen, der Heiden, der Menschen, der Tiere, der Pflanzen, der Steine, der Elemente, der Kräfte, der Gesetze, der Ordnungen, der Freiheit, der Gleichheit, der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit, der Liebe, der Barmherzigkeit, der Sanftmut, der Demut, der Geduld, der Keuschheit, der Armut, der Entsagung, der Selbstverleugnung, der Selbstaufopferung, der Selbstvernichtung, der Hölle, des Fegefeuers, des Himmels, der Seligkeit, der Ewigkeit, der Auferstehung, der Unsterblichkeit, der Seele, des Geistes, des Lebens, des Todes, der Sünde, der Erlösung, der Gnade, der Vergebung, der Versöhnung, der Gottheit, der Dreieinigkeit, der Offenbarung, der Wunder, der Weissagungen, der Gebete, der Andacht, der Gottesdienste, der Sakramente, der Taufe, des Abendmahls, der Predigt, der Bibel, der Heiligen, der Märtyrer, der Bekenner, der Jungfrauen, der Engel, der Teufel, der Dämonen, der Gespenster, der Hexen, der Zauberer, der Wunderkräfte, der Astrologie, der Chiromantie, der Geheimwissenschaften, der Alchimie, der Magie, der Mystik, der Theosophie, der Kabbala, der Gnosis, der Theologie, der Kirchenväter, der Scholastik, der Reformation, der Gegenreformation, der Aufklärung, der Revolution, der Restauration, der Reaktion, der Gegenwart, der Zukunft, des Fortschritts, der Entwicklung, der Evolution, der Geschichte, der Kulturgeschichte, der Weltgeschichte, der Urgeschichte, der Vorgeschichte, der Naturgeschichte, der Menschheitsgeschichte, der Völkergeschichte, der Kirchengeschichte, der Religionsgeschichte, der Philosophiegeschichte, der Literaturgeschichte, der Kunstgeschichte, der Wissenschaftsgeschichte, der Sittengeschichte, der Rechtsgeschichte, der Staatsgeschichte, der Gesellschaftsgeschichte, der Handelsgeschichte, der Gewerbegeschichte, der Ackerbaugeschichte, der Kriegsgeschichte, der Medizingeschichte, der Geschichte der Erfindungen, der Geschichte der Entdeckungen, der Geschichte der Moden, der Geschichte der Gebräuche, der Geschichte der Sitten, der Geschichte der Gewohnheiten, der Geschichte der Vorurteile, der Geschichte der Irrtümer, der Geschichte der Dummheiten, der Geschichte der Verbrechen, der Geschichte der Laster, der Geschichte der Tugenden, der Geschichte der Leidenschaften, der Geschichte der Gefühle, der Geschichte der Gedanken, der Geschichte der Ideen, der Geschichte der Begriffe, der Geschichte der Worte, der Geschichte der Buchstaben, der Geschichte der Zeichen, der Geschichte der Bilder, der Geschichte der Töne, der Geschichte der Farben, der Geschichte der Formen, der Geschichte der Zahlen, der Geschichte der Maße, der Geschichte der Gewichte, der Geschichte der Stoffe, der Geschichte der Kräfte, der Geschichte der Gesetze, der Geschichte der Ordnungen, der Geschichte der Freiheit, der Geschichte der Gleichheit, der Geschichte der Brüderlichkeit, der Geschichte der Gerechtigkeit, der Geschichte der Liebe, der Geschichte der Barmherzigkeit, der Geschichte der Sanftmut, der Geschichte der Demut, der Geschichte der Geduld, der Geschichte der Keuschheit, der Geschichte der Armut, der Geschichte der Entsagung, der Geschichte der Selbstverleugnung, der Geschichte der Selbstaufopferung, der Geschichte der Selbstvernichtung, der Geschichte der Hölle, der Geschichte des Fegefeuers, der Geschichte des Himmels, der Geschichte der Seligkeit, der Geschichte der Ewigkeit, der Geschichte der Auferstehung, der Geschichte der Unsterblichkeit, der Geschichte der Seele, der Geschichte des Geistes, der Geschichte des Lebens, der Geschichte des Todes, der Geschichte der Sünde, der Geschichte der Erlösung, der Geschichte der Gnade, der Geschichte der Vergebung, der Geschichte der Versöhnung, der Geschichte der Gottheit, der Geschichte der Dreieinigkeit, der Geschichte der Offenbarung, der Geschichte der Wunder, der Geschichte der Weissagungen, der Geschichte der Gebete, der Geschichte der Andacht, der Geschichte der Gottesdienste, der Geschichte der Sakramente, der Geschichte der Taufe, der Geschichte des Abendmahls, der Geschichte der Predigt, der Geschichte der Bibel, der Geschichte der Heiligen, der Geschichte der Märtyrer, der Geschichte der Bekenner, der Geschichte der Jungfrauen, der Geschichte der Engel, der Geschichte der Teufel, der Geschichte der Dämonen, der Geschichte der Gespenster, der Geschichte der Hexen, der Geschichte der Zauberer, der Geschichte der Wunderkräfte, der Geschichte der Astrologie, der Geschichte der Chiromantie, der Geschichte der Geheimwissenschaften, der Geschichte der Alchimie, der Geschichte der Magie, der Geschichte der Mystik, der Geschichte der Theosophie, der Geschichte der Kabbala, der Geschichte der Gnosis, der Geschichte der Theologie, der Geschichte der Kirchenväter, der Geschichte der Scholastik, der Geschichte der Reformation, der Geschichte der Gegenreformation, der Geschichte der Aufklärung, der Geschichte der Revolution, der Geschichte der Restauration, der Geschichte der Reaktion, der Geschichte der Gegenwart, der Geschichte der Zukunft, der Geschichte des Fortschritts, der Geschichte der Entwicklung, der Geschichte der Evolution, der Geschichte der Geschichte.

Licht, ſondern wird durch den Willen und die Affecte verdunkelt; daher braucht er die Wiſſenſchaft, wozu er will; er hält für wahr, wovon er wünſcht, daß es wahr ſei u. ſ. w." Was alſo ſagt Baco? Daß die Begierde den Verſtand verwirrt. Was ſagt Spinoza? Daß die Begierde ein verworrener Verſtand ſei. In der That erklären die beiden Urtheile Daſſelbe, nämlich die Verworrenheit der Begierde.*)

4. Experiment gegen Sinnestäuſchung.

Sinn und Inſtrument.

Was bleibt demnach übrig, wenn uns Verſtand und Sinne täuſchen und der menſchliche Geiſt von Natur ein trügeriſcher Spiegel der Dinge iſt? Verſtand und Sinne dürfen nicht gelaſſen werden, wie ſie ſind; man muß ſie bearbeiten, berichtigen, unterſtützen, damit ſie den Dingen gerecht werden; man muß „den Zauberſpiegel des Geiſtes" klar und eben ſchleifen, damit aus dem speculum inaequale ein speculum aequale werde. Und wie kann dies geſchehen? Nicht durch die Natur, ſondern allein durch die Kunſt. Was dem bloßen Sinn und dem ſich ſelbſt überlaſſenen Verſtande nicht möglich iſt, nämlich

*) Vgl. Nov. Org., Lib. I, Aph. 49; cf. Ben. de Spinoza, Op. Omn. ed. Paulus, Vol. I, Ep. II, p. 452, 453. Dazu vgl. Adolf Trendelenburg, „Hiſt. Beiträge zur Philoſophie", Bd. II, S. 67.

ist Sprache nicht nur Ausdruck, sondern auch Eindruck, nicht nur Äußerung, sondern auch Einwirkung, nicht nur Mitteilung, sondern auch Befehl, Bitte, Frage, Antwort, Gruß, Dank, Versprechen, Eid, Segen, Fluch, Zauber, Lied, Gebet und Bekenntnis. Die sprachliche Form kann sich dabei mehr oder weniger weit von der Grundform, also der Wortform, und der sprachlichen Grundbedeutung entfernen. Wenn z. B. jemand sagt: Ich bin Hans, oder: Hans ist mein Name, so ist die Wortform Hans und die Grundbedeutung des Wortes Hans in der Satzform nicht verändert. Wenn er aber sagt: Ich heiße Hans, so ist die Wortform Hans in der Satzform verändert, und die Grundbedeutung des Wortes Hans ist in der Satzform nicht mehr vorhanden. Wenn er aber sagt: Ich heiße Hans, so ist die Wortform Hans in der Satzform verändert, und die Grundbedeutung des Wortes Hans ist in der Satzform nicht mehr vorhanden. Wenn er aber sagt: Ich heiße Hans, so ist die Wortform Hans in der Satzform verändert, und die Grundbedeutung des Wortes Hans ist in der Satzform nicht mehr vorhanden.

über das Experiment, dieſes über das Object ſelbſt urtheilt." *)

5) Cauſalität gegen Teleologie.

Aber nicht blos in der Natur der Sinne, auch in der des menſchlichen Verſtandes liegen Trugbilder, welche die richtige Erkenntniß der Dinge verderben. Und hier iſt es vorzüglich ein Begriff, der den menſchlichen Verſtand am leichteſten und ſchlimmſten verführt, die Erklärung der Natur am meiſten verfälſcht und die Hauptſchuld ihrer bisherigen Unwiſſenheit und Unfruchtbarkeit trägt. Wir ſind nämlich geneigt, unſere Natur und deren Beſtimmungen auf die Dinge zu übertragen, die Dinge nach uns, ſtatt uns nach den Dingen zu richten und auf dieſe Weiſe die Naturerſcheinungen nach menſchlicher Analogie aufzufaſſen. So interpretiren wir die Natur falſch, wir tragen menſchliche Beſtimmungen auf ſie über und denken jetzt die Natur nicht phyſikaliſch, ſondern anthropomorphiſch. Es liegt in der Verfaſſung unſers Verſtandes, Gattungsbegriffe zu bilden, in der unſers Willens, nach Zwecken zu handeln. Dieſe Gattungsbegriffe und Zwecke ſind Formen, die zum Weſen des Menſchen gehören, in der Natur der Dinge nichts erklären. Und dieſe nichtserklärenden Begriffe ſind

*) Nov. Org., I, Aph. 2. Aphorismi et cons. de auxiliis mentis etc., p. 733. De interpr. nat. sent. XII. IV, p. 734.

bis jetzt die Principien der ſogenannten Naturwiſſenſchaft geweſen. Baco rechnet die Zweckbegriffe (causae finales) unter die idola tribus und findet ſie im phyſikaliſchen Verſtande nicht blos unfruchtbar, ſondern ſchädlich. In folgender Weiſe erklärt Baco die Zweckbegriffe aus der Neigung des menſchlichen Verſtandes: „der wißbegierige Verſtand kann nirgends Halt machen oder ausruhen, ſondern er ſtrebt über jede Grenze hinaus, aber vergebens. Ihm ſcheint undenkbar, daß es eine letzte äußerſte Grenze der Welt geben ſoll; unwillkürlich kommt ihm der Gedanke, daß noch etwas darüber hinaus exiſtire. Auf der andern Seite iſt es ebenſo undenkbar, daß bis zu dieſem Augenblick eine Ewigkeit abgelaufen ſei, denn jene gewöhnliche Unterſcheidung zwiſchen der Unendlichkeit vorher und nachher (a parte ante und a parte post) kann man unmöglich gelten laſſen. Daraus würde folgen, daß eine Unendlichkeit größer ſei als die andere, und daß ſich die Unendlichkeit ſelbſt verzehre und zum Ende neige. Aehnlich iſt die ſubtile Theorie von der unendlichen Theilbarkeit der Linien, die auf der Ohnmacht des Gedankens beruht. Aber am verderblichſten zeigt ſich dieſe Ohnmacht des Geiſtes in der Auffindung der Urſachen. Obgleich oberſte und allgemeinſte Urſachen in der Natur exiſtiren müſſen, die ſich nicht weiter begründen laſſen, ſo greift dennoch der raſtloſe Geiſt nach Beſtimmungen, die ihm bekannter ſind. Während er in weite Fernen hinausſtrebt, fällt er zurück auf das

Allernächſte, nämlich auf die Endurſachen, die aus der menſchlichen Natur, nicht aus der des Univerſums ſtammen: und aus dieſer Quelle fließt das unglaubliche Verderben der Philoſophie. Es verräth den unerfahrenen und oberflächlichen Denker, wohl im Allgemeinen nach Urſachen zu verlangen, im Einzelnen dagegen nicht danach zu ſuchen." *)

Im Zweckbegriff unterſcheidet ſich die Metaphyſik von der Phyſik. Die Natur nach Zwecken erklären, heißt die Metaphyſik in die Phyſik einmiſchen, das heißt, die Phyſik verwirren und unfruchtbar machen. Die Unfruchtbarkeit einer Wiſſenſchaft iſt in Bacos Augen ihr Elend. Wie ſich Baco die Aufgabe ſetzt, dieſem Elende abzuhelfen, ſo iſt er darauf bedacht, überall in den Wiſſenſchaften die verworrenen Zuſtände aufzuklären, das Vermiſchte zu trennen, das Ungleichartige zu ſondern. Er will die Phyſik rein darſtellen; darum verweiſt er die Formen und Endurſachen, die der Phyſik nichts helfen können, in die Metaphyſik. Die Phyſik beſchäftigt ſich nicht mit den Formen, ſondern mit der Materie der Dinge, ſie erklärt die Erſcheinungen im Einzelnen, beſcheidet ſich mit den Mittelurſachen (causae secundae) und überläßt

*) — ad causas finales, quae sunt plane ex natura hominis potius quam universi: atque ex hoc fonte philosophiam miris modis corruperunt. Nov. Org., I, Aph. 48, p. 285.

die erſten Gründe der Dinge der Metaphyſik; ſie erklärt nichts durch Zwecke, ſondern Alles in der Natur durch wirkende Urſachen (causae efficientes). Die wirkenden Urſachen ſind die phyſikaliſchen (causae physicae). So bezeichnet Baco in ſeiner Schrift De augmentis die Theorie der Zwecke als einen Theil der Metaphyſik, den man bisher nicht eben außer Acht gelaſſen, aber an einen falſchen Ort geſtellt hatte. „Man pflegte nämlich die Endurſachen in der Phyſik, nicht in der Metaphyſik zu unterſuchen. Aber dieſe verkehrte Ordnung hat ſehr ſchlimme Folgen gehabt und beſonders in der Phyſik den größten Schaden angerichtet. Denn die Methode der Endurſachen in der Phyſik hat die Unterſuchung der natürlichen Urſachen vertrieben und zu nichte gemacht. Deshalb war die Naturphiloſophie eines Demokrit und Anderer, welche Gott und Geiſt von der Bildung der Dinge fernhielten, die Weltordnung aus dem Spiel der Naturkräfte erklärten (welches ſie Schickſal oder Zufall nannten) und die Urſachen der einzelnen Erſcheinungen aus einer materiellen Nothwendigkeit, ohne alle Einmiſchung von Zwecken, herleiteten, in phyſikaliſcher Rückſicht bei weitem ſicherer und eindringlicher als die Theorien eines Plato und Ariſtoteles.“ „Die Unterſuchung der Zwecke iſt unfruchtbar und kinderlos wie eine gottgeweihte Jungfrau.“ *)

*) De augm. scient., Lib. III, cap. 4 u. 5 (ab init.), p. 93.

Damit iſt die Stellung Bacos unter den philoſophirenden Geiſtern bezeichnet. Er will die Herrſchaft des Menſchen über die Natur durch die Erfindung, die Erfindung durch die Erklärung der Natur und die Erklärung der Natur ohne alle Idole: Laß dich in deiner Anſicht von den Dingen nicht durch irgend welche Autorität oder Lehrmeinung beſtimmen, ſondern betrachte ſelbſt, lerne die Dinge ſelbſt kennen! Lerne die Dinge kennen, nicht durch Worte, ſondern in der Wirklichkeit, nicht wie ſie in den landläufigen Vorſtellungen erſcheinen, ſondern wie ſie in der Natur ſind, d. h. unterſuche ſelbſt, nimm wahr! Aber nimm ſie wahr ohne alle menſchliche Analogien: laß dich nicht irren durch die Sinne, die dir Trugbilder vorſpiegeln, durch den ſchnellfertigen Verſtand, der das Einzelne überfliegt und unwillkürlich ſich ſelbſt den Naturkräften unterſchiebt, d. h. ſtütze deine Wahrnehmung auf Experimente, ſchließe von deiner Naturerklärung von vornherein die Zwecke aus, ſuche überall nichts als die wirkenden Urſachen der Naturerſcheinungen!

Was alſo übrig bleibt nach Abzug aller Idole, das iſt die experimentirende Wahrnehmung unter dem Geſichtspunkte der mechaniſchen oder natürlichen Cauſalität. Auf dieſem Wege allein kann der menſchliche Geiſt das wirkliche Abbild der Natur treffen. Und das ſoll nach Baco die Wiſſenſchaft: „Die Welt ſoll nicht, wie bisher geſchehen iſt, in die enge Sphäre

des menſchlichen Verſtandes eingezwängt, ſondern dieſer ſoll ausgedehnt und erweitert werden, um das Bild der Welt, wie ſie iſt, aufzunehmen." *)

---

*) Parasceve ad hist. naturalem, IV, p. 422. Sehr treffend urtheilt über Baco A. Trendelenburg in ſeiner wichtigen und gedankenvollen Abhandlung über den letzten Unterſchied der philoſophiſchen Syſteme: „Baco von Verulam leugnet zwar nicht die Vorſehung mit den Zwecken in der Welt, vielmehr ſcheint er ſie ſogar der Metaphyſik vorzubehalten, aber er bekämpfte eine ſolche Betrachtung im Realen, verwirft ſie in der Phyſik u. ſ. f. Wenn einer Betrachtung, wie dem Zwecke die Anwendung verboten wird, ſo verſchwindet ſie wie ohnmächtig. Wenn man daher bei Baco, wie er bei Andern ſelbſt verlangt, weniger auf die Worte als auf die Wirkung ſieht, ſo zieht ſeine ganze Anſchauungsweiſe das Uebergewicht auf die Seite der Kräfte und er läßt dem Gedanken (d. i. dem Zwecke) nur die althergebrachte Glorie, während er ihm die Herrſchaft genommen." Hiſt. Beitr. zur Philoſ., II, S. 14, 15.

Viertes Capitel.

Die wahre Induction als Methode der Erfahrung.

Die einzig wahre und fruchtbare Betrachtungsweiſe iſt alſo die experimentirende Wahrnehmung, gerichtet allein auf die wirkenden Urſachen der Dinge. Wir wollen dieſe von allen Idolen gereinigte Wahrnehmung, dieſe vollkommen objective Beobachtung der Dinge mit Baco die reine Erfahrung nennen (mera experientia). Was die Erfahrung ſoll, leuchtet ein: ſie geht aus von den Thatſachen der Natur und richtet ſich auf deren Urſachen. Es handelt ſich darum, den Weg ausfindig zu machen, der nicht durch einen glücklichen Zufall, ſondern mit Nothwendigkeit von dem einen Punkte zum andern führt. Dieſer Weg iſt die Methode der Erfahrung. Ihre erſte Aufgabe verlangt, die Thatſachen zu conſtatiren, feſtzuſtellen nämlich, was wirklich geſchieht, den Fall zu beſtimmen, und auf dieſem Wege das Material zu ſammeln, welches den elementaren Stoff, gleichſam das

Besitzwille und Willensherrschaft. Selbst, wo nur noch Möglichkeit der Ausübung der Gewalt vorhanden ist, genügt jedoch, es dürfen nur die Mittel der Gewalt, wie z. B. Waffen, Werkzeuge, Hilfsmittel, Tiere, Sklaven, Diener, Gehilfen, Beamte, Soldaten, Polizei, Gendarmerie, Gefängnisse, Kerker, Ketten, Fesseln, Strafen, Folter, Hinrichtungsmittel, Galgen, Richtstätte, Scheiterhaufen, Guillotine, Erschießungsmittel, Gift, Dolch, Strick, Schwert, Beil, Axt, Messer, Schere, Feuer, Wasser, Luft, Erde, Licht, Finsternis, Wärme, Kälte, Nahrung, Getränke, Kleidung, Schuhwerk, Wohnung, Obdach, Schutz, Sicherheit, Ruhe, Frieden, Krieg, Kampf, Sieg, Niederlage, Tod, Verletzung, Leben, Gesundheit, Krankheit, Heilung, Arzt, Apotheke, Medizin, Gift, Gegengift, Geld, Kredit, Schuld, Zahlung, Bezahlung, Lohn, Gehalt, Pension, Rente, Steuer, Zoll, Abgabe, Gebühr, Tribut, Ehre, Ehrlosigkeit, Ehrenstrafe, Ehrenrettung, Duell, Ehrengericht, Ehrenschutz, Ehrenschuld, Ehrenwort, Ehrenmann, Ehrenbürger, Ehrenmitglied, Ehrenpräsident, Ehrenvorsitzender, Ehrenpräsidium, Ehrenamt, Ehrenpflicht, Ehrenrecht, Ehrenpflicht, Ehrenrecht, Ehrenpflicht, Ehrenrecht

Alſo lautet die Frage: wie finde ich die weſentlichen Bedingungen? Und die Antwort: indem ich von den gegebenen die unweſentlichen oder zufälligen abziehe. Der Reſt, welcher bleibt, beſteht offenbar in den weſentlichen und wahren. Weil die nothwendigen Bedingungen in allen Fällen die gegebenen nach Abzug der zufälligen ſind, darum nennt ſie Baco die wahre Differenz (differentia vera) und bezeichnet dieſe als die Quelle der Dinge, die wirkende Natur oder die Form der gegebenen Erſcheinung (fons emanationis, natura naturans, naturae datae forma). *) Wie die wahre Betrachtung der Dinge die menſchliche Wahrnehmung iſt nach Abzug aller Idole, ſo ſind die wahren Bedingungen eines Phänomens die vorhandenen nach Abzug der zufälligen. Alſo heißt die Frage: wie erkenne ich die zufälligen? Dieſe herauszufinden und von den gegebenen auszuſcheiden, macht die eigentliche Aufgabe und das Ziel der baconiſchen Erfahrung. Iſt dieſe Aufgabe gelöſt, ſo iſt damit die Einſicht in die weſentlichen Bedingungen des Phänomens, alſo die Erkenntniß des Naturgeſetzes ſelbſt, d. h. die interpretatio naturae, gegeben.

Die Löſung ſelbſt kann nur auf einem einzigen Wege geſchehen: nämlich durch die Vergleichung vieler ähnlicher Fälle. Und zwar muß dieſe Ver-

*) Nov. Org., II, Aph. I.

gleichung in doppelter Rückſicht angeſtellt werden: einmal vergleiche man viele Fälle, in denen dieſelbe Erſcheinung (z. B. die Wärme) unter verſchiedenen Bedingungen ſtattfindet, dann vergleiche man mit dieſen Fällen andere, wo unter ähnlichen Bedingungen dieſelbe Erſcheinung nicht ſtattfindet. Die erſten Fälle ſind ähnlich in Rückſicht der fraglichen Erſcheinung, die andern ähnlich in Rückſicht der Bedingungen. Jene nennt Baco poſitive Inſtanzen (instantiae positivae vel convenientes), dieſe negative (inst. negativae vel contradictoriae). Die gefoderte Vergleichung beſteht nun darin, daß die poſitiven Inſtanzen unter einander und mit dieſen die negativen verglichen werden. Es ſei z. B. die Wärme, ſo iſt die Sonne, welche wärmt, eine poſitive Inſtanz; Mond und Sterne dagegen, welche nicht wärmen, negative: aus der Vergleichung beider erhellt, daß für die Wärme der leuchtende Himmelskörper keine weſentliche Bedingung ausmacht. Nothwendig ſind nur die Bedingungen, die in allen Fällen mit der Erſcheinung verknüpft ſind, zufällig diejenigen, welche ſie nicht in allen Fällen begleiten. Es gibt Wärme, verbunden mit Lichterſcheinungen, aber auch Wärme ohne Licht, auch Licht ohne Wärme: darum iſt das Licht kein weſentlicher Factor der Wärme. *)

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 11—21.

So werden durch genaue und vielfältige Vergleichung die unwesentlichen Bedingungen erkannt und durch deren Ausscheidung (rejectio) die wesentlichen gewonnen. So schreitet die Erfahrung von Thatsache zu Thatsache fort zum Gesetz, vom Einzelnen zum Allgemeinen. Sie constatirt die Thatsache durch das Experiment, sie findet aus der richtigen Vergleichung der Thatsachen das allgemeingültige Gesetz, den Grundsatz oder das Axiom, wonach die Natur handelt. Die Erfahrung erhebt sich also, um baconisch zu reden, vom Experimente zum Axiom. Dieser Weg ist die Induction, die Baco deshalb den eigentlichen Schlüssel der Naturwissenschaft nennt (clavis interpretationis). „Um aus den Experimenten die Axiome herzuleiten, handelt es sich zuerst um eine durch Experimente gesicherte Naturbeschreibung (historia naturalis et experimentalis) von zureichendem und brauchbarem Inhalt. Diese macht die Grundlage der Naturwissenschaft. Denn die Naturerscheinungen dürfen nicht erfunden und ausgedacht, sondern müssen gefunden werden. Aber die Naturbeschreibung enthält ein so mannichfaltiges und zerstreutes Material, daß sie den Verstand leicht in Verwirrung bringt und erdrückt, wenn sie nicht logisch geordnet wird. Darum muß man die Ordnungsreihen der Instanzen (tabulae et coordinationes instantiarum) so übersichtlich aufführen, daß sich der Verstand orientiren und leicht damit umgehen kann. Indessen ist auch nach einer

ſolchen Vorbereitung der ſich ſelbſt überlaſſene und willkürliche Verſtand noch nicht zureichend und geſchickt, die Ariome zu entdecken, wenn er nicht gelenkt und geſchützt wird. Darum muß man drittens die geſetzmäßige und wahre Induction anwenden, die zur Erklärung der Natur den eigentlichen Schlüſſel bildet." *)

II. Die Bedeutung der negativen Inſtanzen.

Die kritiſche Erfahrung.

Geſetzmäßige und wahre Induction nennt Baco die ſeinige, um ſie von einer andern zu unterſcheiden, die weder geſetzmäßig noch wahr iſt, die regellos verfährt und zu falſchen Ergebniſſen kommt. Erfahrung und Induction als ſolche ſind ſo wenig neu, daß ſie vielmehr den täglichen Unterhalt unſerer Erkenntniß ausmachen. Jeder Tag bringt uns Erfahrungen; aus einer Reihe täglicher Erfahrungen ziehen wir zuletzt eine Summe, die uns als endgültiges Reſultat oder Ariom gilt. Dieſer Schluß von der Thatſache auf das vermeintliche Ariom geſchieht auch im Wege der Induction, und nach einer ſolchen Induction bildet ſich die tägliche Lebensweisheit, wie die Wetterregel im

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 10, p. 331. — Ita et nostra (logica), quae procedit per inductionem, omnia complectitur. Ibid. Lib. I, Aph. 127.

Verſtande des Bauern. Aber ebenſo überzeugen wir uns täglich von der Unſicherheit unſerer ſo gemachten Erfahrung, von der Unrichtigkeit ihrer Schlüſſe. Eine neue Erfahrung, worauf wir bei der Summe der frühern nicht gerechnet hatten, zeigt, daß unſere Regel falſch war, und eine einzige genügt, das vermeintliche Geſetz zu widerlegen. Wenn auch nur einmal nicht eintrifft, was unſerer Regel nach eintreffen ſollte, ſo iſt bewieſen, daß dieſe Regel nicht gültiger war als ein Idol. Der eine Fall bildet gegen unſere Regel die negative Inſtanz. Und im Laufe der gewöhnlichen Erfahrung ſtoßen wir fortwährend auf ſolche negative Inſtanzen, die wieder zu nichte machen, was wir auf unſere bisherige Erfahrung gegründet und auf dieſen Grund hin geglaubt hatten. An ſolchen negativen Inſtanzen pflegen die Wetterregeln aller Art zu Schanden und lächerlich zu werden, und die gewöhnliche Erfahrung ſteht nicht ſicherer als der Kalender. Sicher ſteht die Erfahrung erſt, wenn ſie die negativen Inſtanzen nicht mehr zu fürchten hat, wenn ihre Reſultate nicht mehr der Gefahr ausgeſetzt ſind, daß ſie der nächſte Augenblick mit einer unerwarteten Erfahrung widerlegt: wenn ihr mit einem Worte keine unvorhergeſehenen Fälle mehr begegnen können. Und wie iſt dies möglich? Nur auf eine einzige Weiſe. Die Erfahrung muß, um ſicher zu gehen, ſoviel als möglich alle Fälle vorherſehen, ſie muß ſich bei Zeiten gegen die Gefahr der negativen Inſtanzen

Die erste Ausgabe der Bibel zu Wittenberg. Im Anfang, wenn die Gelehrten versucht, in Latein und wenn sie die Meinung dieses und jenes Spruches nicht wussten, so kamen sie zusammen und hatten ihre Gedanken und Meinungen darüber, wie sie es verdeutschen wollten. Da sprach der eine: Wir müssen es machen, wie es die Papisten machen, die reden nicht deutsch, sondern sie behalten die Worte und Weise der lateinischen Sprache. Andere sprachen: Wir müssen es machen, wie es die Juden machen, die verdeutschen es Wort für Wort. Der dritte sprach: Wir müssen es machen, wie es Cicero machen will, der es also verdeutscht haben will, dass man nicht wisse, dass es verdeutscht sei, und dass man nicht wisse, dass es Latein gewesen sei. Aber Dr. Martin Luther sprach: Ich will es machen, wie es die Kinder machen, die wissen nicht, was sie reden, sondern sie reden, wie ihnen der Schnabel gewachsen ist. Und also verdeutschte Luther die Bibel, dass man nicht wusste, dass es verdeutscht war, und dass man nicht wusste, dass es Latein gewesen. Und ist auch die Ursache, dass Luther die Bibel verdeutscht hat, dass er sie nicht wollte verdeutschen, dass man sie lesen sollte, wie man sie jetzt liest, sondern dass man sie lesen sollte, wie sie vor Zeiten gelesen ist. Denn wie die Bibel vor Zeiten gelesen ist, also ist sie nicht gelesen worden. Denn es ist ein Unterschied zwischen Lesen und Lesen. Wenn ein Mensch ein Buch liest, so liest er es, dass er es verstehe. Wenn aber ein Mensch die Bibel liest, so liest er es, dass er es nicht verstehe. Denn wenn er es verstehen will, so liest er es nicht, wie es vor Zeiten gelesen ist. Denn wie es vor Zeiten gelesen ist, also ist es nicht gelesen worden. Denn es ist ein Unterschied zwischen Lesen und Lesen. Wenn ein Mensch ein Buch liest, so liest er es, dass er es verstehe. Wenn aber ein Mensch die Bibel liest, so liest er es, dass er es nicht verstehe. Denn wenn er es verstehen will, so liest er es nicht, wie es vor Zeiten gelesen ist. Denn wie es vor Zeiten gelesen ist, also ist es nicht gelesen worden.

die erfahrungsmäßige Wahrheit, wenn ſich die Erfahrung bei jedem ihrer Urtheile die möglichen Widerſprüche vorhält, klar macht und löſt. Dies geſchieht durch die negativen Inſtanzen. Dieſe hemmen und ſichern jeden Schritt der Erfahrung und geben ihr die Richtſchnur, wonach ſie langſam dem feſten Ziele zuſtrebt, nicht vorſchnell zu einem eingebildeten und nichtigen forteilt. So wird die Erfahrung widerſpruchslos. „Ich halte dafür", ſagt Baco in ſeinen Gedanken und Meinungen, „daß man eine ſolche Form der Induction einführe, die aus einzelnen Thatſachen allgemeine Schlüſſe zieht, aber ſo, daß dagegen aus demonſtrativen Gründen kein widerſprechendes Zeugniß, keine negative Inſtanz mehr aufgeführt werden kann." *) Durch die unausgeſetzte Vergleichung der poſitiven Inſtanzen mit den negativen werden die nothwendigen Bedingungen von den zufälligen geſondert. Deshalb nennt Baco dieſen vergleichenden Verſtand „das göttliche Feuer", wodurch die Natur geſichtet und die Geſetze ihrer Erſcheinungen erleuchtet werden: „es muß eine Sichtung und Zerſetzung der Natur ſtattfinden nicht durch das elementare Feuer, ſondern durch den Verſtand, der gleichſam das göttliche Feuer iſt." „Wir müſſen durch die negativen Bedingungen zu den affirmativen vordringen

*) Cogitata et Visa, p. 597.

nach durchgängiger Ausschließung der zufälligen.“ *)

Wir sahen früher, wie die baconische Wissenschaft aus dem Zweifel entspringt, der ihr nichts übrig läßt als die reine Erfahrung. Sie will den Zweifel nicht gleich den Skeptikern festhalten, sondern strebt nach festen Erkenntnissen, aber auf diesem Wege nimmt sie den Zweifel mit sich als fortwährenden Begleiter aller ihrer Untersuchungen und schließt keine ab, ohne diesen Begleiter gehört und beruhigt zu haben. Jener erste Zweifel, der aller Wissenschaft vorausgeht, macht diese rein empirisch. Dieser zweite, der die Wissenschaft auf jedem ihrer Schritte begleitet, macht die Erfahrung kritisch. Ohne den ersten würde die Erfahrung schon in ihrem Ursprunge mit Idolen behaftet sein und deshalb stets im Trüben bleiben; ohne den andern würde sie auf ihrem Wege Idole statt der Wahrheit ergreifen und deshalb leichtgläubig und abergläubisch werden. Davor schützt sie der fortgesetzte Zweifel, der kritische Verstand, der gegen jede positive Instanz die negative aufruft. Woher kommt denn die Leichtgläubigkeit und der Aberglaube der Leute? Aus diesem Mangel eben an kritischem Ver-

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 16. — Homini tantum conceditur, procedere primo per negativas et postremo loco desinere in affirmativas post omnimodam exclusionem. Ibidem. Aph. 15.

ſtande, aus dieſer Nichtbeachtung der negativen Inſtanzen, aus dieſer leichten und faulen Befriedigung mit ein paar poſitiven beliebigen Fällen. Hätte man die negativen ebenſo gut gehört, ſo würden ſo viele Wetterregeln nicht gemacht, ſo viele Wundergeſchichten und Fabeln, die man unerklärlichen und dämoniſchen Kräften zuſchreibt, nie geglaubt worden ſein. Da erzählt man uns z. B. von Somnambulen, welche die Zukunft weiſſagen. Der leichtgläubige Verſtand begnügt ſich mit dem einen, vielleicht noch zweifelhaften Falle, erzählt die Sache weiter, wird abergläubiſch und macht Abergläubiſche. Der kritiſche Verſtand fragt: wo ſind die Somnambulen, die nicht weiſſagen, deren Weiſſagungen nicht eintreffen? Ohne Zweifel, man würde ſie finden, wenn man ſie ſuchte. Und eine einzige ſolche negative Inſtanz würde hinreichen, aller Welt den Glauben an die Unfehlbarkeit ſolcher Weiſſagungen zu nehmen, alle Welt zu überzeugen, daß hier andere Kräfte im Spiele ſind als dämoniſche oder gar göttliche. Wenn jeder Glaube der Art, der ſich auf gewiſſe Fälle, auf gewiſſe Erfahrungen beruft, die Feuerprobe der negativen Inſtanzen beſtehen ſollte, die er erfahrungsmäßig beſtehen müßte, wie wenige würden dieſe Probe aushalten! Wo blieben dann die Swedenborg und Caglioſtro? „Als man Jemandem“, ſagt Baco, „in einem Tempel die Votivtafeln der Geretteten zeigte und dann mit der Frage zur Laſt fiel, ob er jetzt die gnädige

Gottheit anerkenne, so antwortete er sehr richtig mit der Gegenfrage: aber wo stehen Die verzeichnet, die trotz ihrer Gelübde im Schiffbruch umgekommen sind? Und dieselbe Bewandtniß hat es (fährt Baco fort) mit jeglichem Aberglauben, den Sterndeutereien, Träumen, bedeutungsvollen Wahrzeichen, Verhängnissen und was dergleichen mehr ist. Die Menschen, die sich an solchen leeren Dingen ergötzen, bemerken immer nur die Fälle, wo die Sache zufällig eintrifft, die erfolglosen dagegen, obwol sie bei weitem die Mehrzahl sind, lassen sie außer Acht. Am tiefsten aber hat sich dieses Uebel in die Wissenschaften und die Philosophie eingeschlichen. Der menschliche Verstand hat einmal diesen eigenthümlichen und festgewurzelten Irrthum: daß er sich (den Hang zum Wunderbaren ganz bei Seite gesetzt) überhaupt mehr durch positive Instanzen als durch negative bestimmen läßt, während er sich doch beiden mit gleicher Unparteilichkeit hingeben sollte. Ja für die Aufstellung eines wahren Axioms ist die Bedeutung der negativen Instanz allemal größer als die der positiven." *) Denn offenbar können hundert Fälle nicht beweisen, was ein einziger widerlegt.

Die negativen Instanzen, welche Baco metho-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 36 u. 37. — In omni axiomate vero constituendo major est vis instantiae negativae. Aph. 26 sub fin. Cf. De augm. scient., Lib. V, cap. 4, p. 140.

diſch geltend macht, bilden in ſeiner Philoſophie die Bürgſchaft gegen alle leichtgläubige Empirie, gegen alles leichtfertige Annehmen, mit einem Worte gegen alle Idole. Sie ſind in dem philoſophirenden Verſtande der Widerſpruchsgeiſt; der logiſche Stachel jener Aufklärung, welche die Nachfolger Bacos über die Welt verbreitet haben. Die engliſch-franzöſiſche Aufklärung kehrt überall dieſen Stachel gegen die idola theatri, mit denen ſie kämpft, ſie erſchüttert die autoriſirten Syſteme ſo, daß ſie ihnen die widerſprechenden Thatſachen, die negativen Inſtanzen vorführt. Wenn z. B. Locke gegen die carteſianiſche Theorie der angeborenen Ideen oder gewiſſer urſprünglicher Erkenntniſſe auf die Individuen hinweiſt, die ſolche Erkenntniſſe nicht haben, ſo beruft er ſich im echt baconiſchen Geiſte gegen jene angenommene Lehrmeinung auf die negative Inſtanz. Und ihm genügt dieſe negative Inſtanz, dieſe widerſprechende Erfahrung, um den Carteſius vollkommen widerlegt zu haben.

Die bloße Erfahrung ſchützt uns nicht vor Idolen, noch weniger der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand. Die kritiſche Erfahrung allein kann die Wiſſenſchaft vor Illuſionen bewahren. Denn die bloße Erfahrung beachtet die negativen Inſtanzen nicht, ſie ſammelt Fälle und macht daraus leichtfertige Ariome; noch weniger beachtet ſie der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand, der die Erkenntniß nur aus ſich ſchöpft ohne Rückſicht auf alle äußern Inſtanzen. So verfehlen

beide die wirklichen Abbilder der Dinge. Dagegen die kritiſche Erfahrung vereinigt den Reichthum der Erfahrung mit der Kraft des Verſtandes, indem ſie die Einſeitigkeiten beider und darum deren Irrthümer vermeidet. Sie ſammelt, indem ſie ſichtet. So handelt ſie ebenſo erfahrungsmäßig als verſtändig; ſo iſt ſie rationelle, denkende, vernunftgemäße Erfahrung. In dieſer allein findet Baco das Heil der Wiſſenſchaft: in der Vereinigung von Vernunft und Erfahrung, wie er das Elend der Wiſſenſchaft in der Trennung beider erblickt. „Wir wollen", ſagt er in der Vorrede zum Neuen Organon, „zwiſchen Erfahrung und Vernunft jene unſelige Scheidung aufheben, die alle menſchlichen Angelegenheiten verwirrt hat, und für ewige Zeiten eine wahrhafte und geſetzmäßige Verbindung befeſtigen." *)

So begreift Baco ſeinen Standpunkt der Vergangenheit gegenüber als einen neuen und höhern, der die bisherigen ſtarren Gegenſätze auflöſt und vereinigt. Jene Gegenſätze waren unfruchtbar und mußten es ſein. Mit ihrer Vereinigung erſt beginnt die fruchtbare und erfinderiſche Wiſſenſchaft. In der bildlich treffenden Ausdrucksweiſe, die ein Talent ſeiner Schreibart ausmacht, vergleicht Baco die bloße Erfahrung mit den Ameiſen, die nichts können als ſammeln; den ſich ſelbſt überlaſſenen Verſtand mit den Spinnen,

*) Praef. Nov. Org., p. 275.

die aus ſich ihr Gewebe hervorbringen; die denkende Erfahrung, welche die ſeinige iſt, mit den Bienen, die zugleich ſammeln und ſichten. Er ſagt: „Alle die bis jetzt die Wiſſenſchaften betrieben haben, waren entweder Empiriker oder Dogmatiker. Die Empiriker ſind wie die Ameiſen, die viel brauchbares Material zuſammentragen; die Vernünftler (rationales) wie die Spinnen, die aus ſich heraus ein Gewebe zuſammenfügen; aber die Vernunft in der Mitte von beiden gleicht der Biene, die ihr Material aus den Blumen der Gärten und Wieſen zieht und dieſes Material dann mit eigener Kraft ſichtet und ordnet. Und nicht unähnlich damit iſt die wahre Arbeit der Philoſophie, denn ſie ſtützt ſich nicht ausſchließlich oder hauptſächlich auf die Mittel des bloßen Verſtandes, ſie legt das durch Erfahrung (Naturbeſchreibung und Experimente) geſammelte Material nicht im bloßen Gedächtniß nieder, ſondern im Verſtande, nachdem ſie den Stoff geformt und in ihre Herrſchaft gebracht hat. Darum müſſen, was bisher nicht geſchehen, die Erfahrung und Vernunft ein feſtes und unverletzliches Bündniß eingehen, um dem troſtloſen Zuſtande der Wiſſenſchaft ein Ende zu machen.“ *) Der angeſammelte Erfahrungsſtoff wird zur Wiſſenſchaft durch methodiſche Bearbeitung. Dieſe Bearbeitung beſteht in

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 95. Als wörtliche Parallelſtelle vgl. Cog. et Visa, p. 596.

der wahren Induction, die das rohe Material formt und ordnet. Ihr gegenüber ist der Erfahrungsstoff gleichsam das Hausgeräth, das sie braucht, gleichsam der Wald, den sie sichtet. So bezeichnet Baco die historia naturalis als „verae inductionis supellex sive silva". *)

III. Induction und Deduction im baconischen Sinn.

Damit ist die erste Aufgabe gelöst. Es ist gezeigt: wie aus dem Zweifel oder aus der Aufhebung aller Idole die reine Erfahrung, wie aus dieser die Wissenschaft hervorgeht, welcher Weg von der Wahrnehmung zum Gesetz, vom Experiment zum Axiom führt. Die sinnliche Wahrnehmung, womit die Erfahrung beginnt, befreit sich von ihren Idolen (Sinnestäuschungen) durch das Experiment, das sie berichtigt. Der Schluß von der Thatsache auf das Gesetz, womit die Erfahrung endet, befreit sich von seinen Idolen (Trugschlüssen) durch die sorgfältige Beachtung der negativen Instanzen und deren Vergleichung mit den positiven. Diese Vergleichung ist das zweite Experiment. Indem ich die negativen Instanzen beachte, erprobe ich, ob die gefundenen Bedingungen auch die wesentlichen und einzigen sind. Ich frage gleichsam die Natur, ob das gefundene Gesetz wahr und stichhaltig ist? Das Experiment, hat ein Neuerer gesagt, ist

*) Parasceve ad hist. nat., Nr. II, p. 421.

eine Frage, worauf die Natur antwortet. Der Satz ist so richtig, daß man ihn umkehren kann und sagen: jede Frage an die Natur ist ein Experiment. Und ich frage die Natur, indem ich mich an ihre Instanzen wende und sie zwinge, mir Stand zu halten. Die Natur, sagt Baco, ist ein Proteus, der nur antwortet, wenn man ihn zwingt und bindet. *) Das erste Experiment berichtigt die Wahrnehmung, das zweite den Schluß.

So ist die Frage, welche übrig bleibt: wie wird die Erkenntniß, nachdem sie erfahrungsmäßig erreicht worden, Erfindung? Denn die Erfindung bleibt das Ziel, das die baconische Philosophie unverwandt im Auge behält. Die einfache Antwort lautet: durch die Anwendung der gefundenen Gesetze. Ist diese Anwendung möglich, so ist die Erfindung gewiß. Weiß ich die Kräfte, welche den Blitz anziehen und leiten, so bin ich des Blitzableiters gewiß, sobald ich erst seine Kräfte zu meiner Disposition habe. Diese Anwendung der erkannten Naturkräfte ist ein neuer praktischer Versuch, eine neue Frage an die Natur, ein neues Experiment. Also ist das Experiment auf beiden Seiten das Mittel, wodurch die Erfahrung Wissenschaft, die Wissenschaft Erfindung wird. Experimentirend komme ich von der Wahrnehmung zum Axiom, vom Axiom zur Erfindung. „Es bleibt", sagt Baco,

*) De augm. scient., II, 2. Vgl. De sap. vet., Nr. XIII.

„nichts übrig als die reine Erfahrung. Wenn sie uns kommt, so heißt sie Zufall, wenn wir sie suchen, Experiment. Aber die gewöhnliche Erfahrungsweise ist liederlich und zerstreut, sie tappt umher, wie etwa die Menschen bei Nacht zu thun pflegen, indem sie überall tastend versuchen, ob sie nicht zufällig den rechten Weg treffen. Sie würden klüger und besser handeln, wenn sie den Tag erwarten oder Licht anzünden und dann den Weg betreten wollten. Die wahre und geordnete Erfahrung zündet zuerst Licht an, dann zeigt sie mit dem Lichte den Weg: sie hebt an mit der geordneten, gesichteten, wohlbedachten Wahrnehmung, zieht daraus ihre Axiome und aus den festgestellten Axiomen neue Experimente. Darum mögen sich die Leute nicht länger über die Leere in den Wissenschaften wundern. Sie haben sich nach allen Richtungen vom Wege verirrt; entweder haben sie die Erfahrung gänzlich verlassen oder sich in der Erfahrung, wie in einem Labyrinthe, verirrt, indem sie blind umhertappten. Die wahre Methode leitet auf sicherm Wege mitten durch die Wälder der Erfahrung hindurch zum Licht der Gesetze.“ *)

Die baconische Induction führt vom Experiment zum Axiom, die baconische Deduction vom Axiom zum Experiment. **) Jene ist die Methode der Er-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 82.

**) Judicia de interpretatione naturae complectuntur par-

klärung, dieſe die Methode der Anwendung. Die erſte endet mit dem erkannten Geſetz, die andere mit der gelungenen Erfindung. So ſchließt Bacos Philoſophie, wie ſein Leben, mit dem Triumphe des Experiments.

---

tes in genere duas: primam de educendis aut excitandis axiomatibus ab experimentis, secundam de deducendis aut derivandis experimentis novis ab axiomatibus. Ibidem Lib. II, Aph. 10.

Fünftes Capitel.

Die prärogativen Inſtanzen als Hülfsmittel der Induction. Die natürlichen Analogien als prärogative Inſtanzen.

Indeſſen leuchten die Schwierigkeiten ein, denen in wiſſenſchaftlicher Rückſicht die Methode der Induction unterliegt. Und Baco iſt nicht der Mann, ſich die Schwierigkeiten ſeiner Sache zu verbergen, ſei es aus Furcht oder Nachläſſigkeit. So viele Schwierigkeiten, die Andere ſchrecken, ſind für ihn ſo viele Anregungen, die ſeinen unternehmenden und umſichtigen Geiſt reizen. Er ſucht ſie auf und hebt ſie hervor, um ſie durch ſo viele Hülfsmittel, die er auffinden muß, zu beſeitigen. In dieſen wirkſamen Hülfsmitteln, wenn er ſie gefunden hat, triumphirt Baco. Hier bewegt er ſich in ſeinem wahren Elemente. Er iſt kein ſyſtematiſcher, ſondern ein erfinderiſcher Kopf. Man würde ihn wenig verſtehen, wollte man ihn als Syſtematiker, der er nicht ſein will, beurtheilen: man würde ihn gar nicht widerlegen, wollte man zeigen, daß

ſeiner Denkweiſe ein letzter Abſchluß fehle, daß ſie fragmentariſch ſei und bleibe. Der Beweis dafür wäre ebenſo leicht als nichtsſagend. Baco würde ſich gern einen ſolchen Vorwurf gefallen laſſen, er würde ihn umkehren und in ſeine Vertheidigung verwandeln. „Vielmehr", ſo könnte er ſagen, „gehört es nothwendig zu meiner Denkweiſe, daß ſie den Abſchluß nicht ſucht und nicht will. Genug daß ich die nothwendigen Ziele bezeichne, den richtigen Weg angebe, ſelbſt ein Stück dieſes Weges zurücklege, Schwierigkeiten forträume, Hülfsmittel erſinne und das Uebrige den Menſchenaltern und Jahrhunderten überlaſſe. Sie werden weiter kommen, aber hoffentlich nie zu einem letzten Ziele. Es iſt genug, die Menſchheit in die Bahn fortſchreitender Bildung zu lenken, ſie mit den Hülfsmitteln auszurüſten, um ihr Wiſſen und damit ihre Herrſchaft zu erweitern. Auf dieſer Bahn gewährt jeder Punkt einen Triumph, bildet jeder Punkt ein Ziel, und nach dem letzten Ziele als dem Abſchluß aller Arbeit können nur Die ſuchen und fragen, die in dem großen Wettlauf menſchlicher Kräfte *nicht* mitſtreben!" Um ſolche Geiſter, wie Baco einer iſt, ganz kennen zu lernen, muß man ſie da aufſuchen, wo ſie von der eigenen Methode im Stich gelaſſen, mit ihrem perſönlichen Vermögen ſelbſt eintreten müſſen, wo ſie gezwungen ſind, die Lücken ihrer Theorie durch das Genie, den individuellen Takt, mit einem Wort durch jenes Etwas zu ergänzen, welches ich hier den philo-

ſophiſchen Feldherrnblick nennen möchte. Wenn ſich Bacos geſchichtliche Bedeutung am meiſten da hervorthut, wo er ſeine Aufgabe formulirt, ſeine Methode darlegt, die wir kennen gelernt haben, ſo zeigt ſich ſeine Perſönlichkeit, ſeine eigenthümliche Begabung am ſichtbarſten, wo er ſich durch ſelbſterfundene Hülfsmittel gegen die Schwierigkeiten wehrt, die ſeiner Methode im Wege ſtehen. Hier ſieht man, wer Meiſter iſt und wer Schüler. Denn die Lücke in der Methode des Meiſters iſt gewöhnlich auch eine Lücke im Kopfe der Schüler, aber keine in dem des Meiſters. So brüſten ſich noch heute Bacos Schüler mit Bacos Methode, wenn ſie die entgegengeſetzte ergänzende Richtung angreifen. Sie wiſſen nicht, wie nahe dieſe Richtung dem Geiſte Bacos lag, wie ſie dieſer unwillkürlich und inſtinctiv ergriff, wo ihn ſeine Methode verließ, und daß er, der Meiſter, ſehr wohl die Lücken dieſer Methode einſah, welche ſie, die Schüler, nicht Wort haben wollen. Wo Baco als empiriſcher Naturforſcher nicht weiter kann, da wird er trotz ſeiner Methode ein ſpeculativer Naturphiloſoph. Wir haben mit Abſicht auf die Verwandtſchaft zwiſchen Baco und ſeinen Gegenfüßlern hingewieſen, um zu zeigen, wie umfaſſend Baco dachte, wie ſehr er ſich durch eigene Kraft zu ergänzen wußte. So ſtimmte er in der Begründung der Philoſophie mit Carteſius, in ſeinem phyſikaliſchen Geſichtspunkt mit Spinoza überein; und jetzt entdeckt ſich uns in den Hülfs-

truppen ſeiner Philoſophie ſogar eine Aehnlichkeit mit den ſpeculativen Begriffen eines Leibnitz, Herder und Schelling. Es iſt nicht unſere Schuld, daß die bisherigen Darſtellungen Bacos auf dieſen Punkt nicht aufmerkſam genug geweſen ſind.

I. Die Mängel der baconiſchen Methode.

Was will die Methode der Induction im Sinne Bacos? Sie will die Naturwiſſenſchaft auf Axiome bringen, die ſo gültig ſind als die Axiome der Mathematik. Und zwar ſucht ſie dieſe Axiome auf dem Wege kritiſcher Erfahrung durch die unausgeſetzte Beachtung der negativen Inſtanzen. Hier entſteht nun eine doppelte Schwierigkeit:

1) Die negativen Inſtanzen beachten, heißt noch lange nicht ſie erſchöpfen. Und erſchöpft müſſen ſie ſein, wenn das Axiom feſtſtehen ſoll. Es muß dagegen keine negative Inſtanz mehr können aufgebracht werden, und zwar, wie Baco ausdrücklich hinzuſetzt, aus demonſtrativen Gründen. *) Nicht genug alſo, daß man keine widerſprechenden Thatſachen mehr findet; man muß auch beweiſen können, daß es keine mehr gibt. Dieſen Beweis kann die Erfahrung nie führen. Sie kann nicht einmal behaupten, geſchweige denn beweiſen, daß in irgend einem Fall die

*) Cog. et Visa p. 597. Vgl. oben Cap. IV, S. 96.

contradictorische Instanz unmöglich sei. Denn die Natur ist reicher als die Erfahrung. Mit Recht verlangt Baco, daß die Wissenschaft nach Axiomen trachten, und daß diese gelten müssen im Sinne der strengen Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die jede Ausnahme verbietet. Aber eben diese strenge Allgemeinheit läßt sich auf dem Wege der bloßen Erfahrung nie vollständig, sondern nur annäherungsweise erreichen. Durch die Methode der Induction sind die negativen Instanzen niemals ganz bis auf die Nagelprobe zu erschöpfen.

2) Aber auch die Beachtung derselben hat ihre Schwierigkeit. Sie besteht in der sorgfältigen Vergleichung der positiven und contradictorischen Fälle. Solange nun diese Fälle gleichberechtigt sind, müssen sehr viele gesammelt sein, muß sich die genaue Vergleichung durch eine lange Reihe derselben fortgesetzt und wiederholt haben, bevor man zu einem Schluß von den Thatsachen auf das Axiom auch nur den ersten Versuch wagen darf. Hier kommt Alles an auf die Ausscheidung der zufälligen Bedingungen. Und eben dazu ist die Vergleichung sehr vieler Fälle, also viele Zeit und viele Mühe nöthig. Ein Schluß aus wenigen Fällen hat offenbar die negativen Instanzen mehr zu fürchten als ein Schluß aus vielen. In der Zahl der verglichenen Fälle liegt hier die einzig mögliche Bürgschaft gegen das Vorhandensein widersprechender Thatsachen.

II. Die prärogativen Instanzen.

Die Schwierigkeiten liegen am Tage. Es müssen sich Mittel finden lassen, sie zu heben oder wenigstens zu erleichtern. Diese Mittel sind die auxilia mentis, welche Baco katalogisch anführt und deren *eines* er im zweiten Theile seines Organons ausführlich behandelt. *)

Dieses eine Mittel ist das hauptsächlichste; es geht darauf aus, die Methode zu unterstützen, indem es dieselbe von der einen Seite ergänzt, von der andern erleichtert. Die Methode besteht in der Sichtung der nothwendigen und zufälligen Bedingungen. Ihre Schwierigkeit liegt in der Breite des erfoderlichen Materials, in der langen, umständlichen, zuletzt unsichern Vergleichung. Die Sichtung erleichtern heißt daher sie *verkürzen*: die zufälligen Bedingungen schneller kenntlich, die wesentlichen leichter übersichtlich machen oder, wie sich Baco ausdrückt, in die Enge treiben. Dies kann nur geschehen, wenn sich die *vielen* Fälle auf *wenige* zurückführen lassen, wenn ich statt vieler nur wenige zu beobachten brauche. Aber mit welchem *Rechte* ist dies möglich? Solange ein Fall so beachtungswerth ist als der andere, solange in dieser

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 21. Dieser zweite Theil des N. O. ist also unvollendet geblieben, wie überhaupt das Werk der Instauratio magna, wovon das Organon den zweiten Theil bildet.

Tschuktschen, Kamtschadalen, Aleuten, Kolosch- und Tlinkit-Indianer, Eskimos, Grönländer, Lappländer, Finnen, Esthen, Liven, Letten, Litthauer, Polen, Russen, Tataren, Kirgisen, Baschkiren, Mongolen, Tungusen, Jakuten, Ostjaken, Samojeden, Tscheremissen, Tschuwaschen, Mordwinen, Permier, Syrjänen, Wotjaken, Kalmücken, Burjäten, Tibetaner, Chinesen, Japanesen, Koreaner, Ainos, Malaien, Javanen, Hindus, Singhalesen, Afghanen, Perser, Kurden, Armenier, Georgier, Lesghier, Tscherkessen, Osseten, Kabardiner, Tschetschenzen, Inguschen, Awaren, Kasikumüken, Kumüken, Nogaier, Abchasen, Mingrelier, Suanen, Lasen, Türken, Kurden, Juden, Karaimen, Krimtschaken, Zigeuner, Abessinier, Kopten, Berber, Tuareg, Kabylen, Araber, Neger, Hottentotten, Buschmänner, Kaffern, Zulu, Australier, Papuas, Melanesier, Polynesier, Mikronesier, Indianer, Mexikaner, Peruaner, Chilenen, Feuerländer, Patagonier, Botokuden, Guaraní, Tupí, Neger, Mulatten, Creolen, Mestizen, Cholos, Zambos, Quarteronen, Quinteronen, Sambos, Mamelucken, Albinos, Kreolen, Europäer, Amerikaner, Asiaten, Afrikaner, Australier, Polynesier, Mikronesier, Melanesier, Papuas,

Cohäſion, ſondern nach der Maſſe deſſelben richtet. Dieſe eine Wahrnehmung erſpart mir ſo viele andere.*) Oder es handle ſich um eine Erſcheinung, die ſich in allen Körpern findet, ſo werde ich ſie in ſolchen am reinſten wahrnehmen, die mit allen übrigen am wenigſten, wo möglich nichts gemein haben. Solche ſolitäre Inſtanzen, wie ſie Baco nennt, erſparen uns alle weitere Vergleichung. So entdeckt ſich z. B. das Farbenphänomen am deutlichſten und reinſten an Prismen, Kryſtallen, Thautropfen, denn dieſe haben mit den andern farbigen Körpern, wie Blumen, Steinen, Metallen, Holzarten u. ſ. f., kaum mehr gemein als die Farbe. Sie ſind in dieſer Rückſicht einzige Erſcheinungen (instantiae solitariae). Aus ihrer Wahrnehmung ergibt ſich leicht, „daß die Farbe nichts Anderes ſei als die Modification des Lichts: im erſten Fall durch die verſchiedenen Grade, welche der Einfallswinkel hat, und im zweiten durch die mannichfaltigen Figurationen und Formen des Körpers".

Goethe hat in ſeinen Materialien zur Geſchichte der Farbenlehre auch Bacos gedacht. Aber auffallenderweiſe hat er dieſe ſo merkwürdige Stelle nicht angeführt. Offenbar hat er ſie nicht gekannt, denn ſonſt müßte er ſie erwähnt haben, weil ſie ſeine Anſicht von den Farben beſtätigt. Sie enthält das

*) Solche pr. Inſt. nennt Baco „inst. ostensivae, eluscentiae, liberatae, praedominantes. Aph. 24.

Princip der goetheschen Farbenlehre vor Newton. Ueberhaupt kennt Goethe die baconische Theorie der Prärogativinstanzen nicht, denn sonst hätte er von Baco nicht sagen können: „daß ihm in der Breite der Erscheinung Alles gleich war.“ Auch die Methode Bacos behandelte er zu verächtlich. Er setzt sie nicht höher als die gemeine Erfahrung und gibt ihr Schuld, daß sie die Menschen auf eine grenzenlose Empirie hingewiesen habe, „wobei sie eine solche Methodenscheu empfanden, daß sie Unordnung und Wust als das wahre Element ansahen, in welchem das Wissen einzig gedeihen könne.“ Dieser Vorwurf trifft die Meisten der Heutigen, die sich nach Baco nennen, aber nicht ihn selbst. Er selbst war ein methodischer Kopf und zugleich ein speculativer. Seine Erklärung des Farbenphänomens, die er beiläufig und beispielsweise gibt, spricht denselben Grundgedanken aus, den Goethe gegen Newton zum ersten mal wollte geltend gemacht haben. Goethe sagt von Newtons Farbentheorie: „Newton scheint vom Einfachen auszugehen, indem er sich blos ans Licht halten will, allein er setzt ihm Bedingungen entgegen so gut wie wir, nur daß er denselben ihren integrirenden Antheil an dem Hervorgebrachten ableugnet.“ Diese Bedingungen sind die Körper, durchsichtige und undurchsichtige. Und eben den integrirenden Antheil des Körpers an der Farbe behauptet Baco ganz klar und bestimmt, wenn er von der Farbe sagt, sie sei „mo-

dificatio imaginis lucis immissae et receptae: in priore genere, per gradus diversos incidentiae; in posteriore, per texturam et schematismos varios corporis". *)

III. Die natürlichen Analogien.

Alle prärogativen Instanzen, deren Baco siebenundzwanzig aufführt, sind solche Erscheinungen, die unsere Aufmerksamkeit vor andern fesseln und verdienen: es sind prägnante Fälle, aus denen sich viel schließen läßt durch eine beschleunigte Induction, durch eine schnelle Sichtung des Zufälligen und Nothwendigen. Aber alle Induction, alle methodische Erfahrung geht im Sinne Bacos auf wirkliche Naturwissenschaft aus, die nothwendig, wie jede ernstliche Wissenschaft, nach Vollendung strebt und aus der Erkenntniß des Einzelnen die des Ganzen sucht. Diesem echt wissenschaftlichen Triebe war Baco keineswegs fremd. Er hatte ihn so gut wie jeder große Denker, er behielt die Erkenntniß des Ganzen als letztes Ziel der Naturwissenschaft stets vor Augen, nur sollte sie nach seiner Meinung durch Bienenarbeit, nicht als Spinnengewebe erreicht werden. Die Induction geht von der Wahrnehmung zum Axiom, von der That-

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 22. Vgl. Goethes sämmtl. Werke, neueste Ausgabe, Bd. XXIX, S. 89, 93, und Bd. XXVIII, S. 293 und 294.

ſache zum Geſetz: ſie hat den natürlichen Trieb, nachdem ſie einige Thatſachen erklärt hat, deren mehr zu erklären, den Umfang ihrer Geſetze zu erweitern und ihre Ariome im ſtetigen Fortſchritte zu verallgemeinern. Das allgemeinſte Ariom iſt das der ganzen Natur. Das größte Geſetz iſt die Erklärung aller Erſcheinungen. Wie jedes Geſetz die Einheit gewiſſer Erſcheinungen ausdrückt, ſo begreift dieſes größte Geſetz die Einheit der geſammten Natur oder das All-Eine, die „unitas naturae". Dieſes Ziel hält Baco der Wiſſenſchaft vor; darauf richtet er ausdrücklich ſeine Methode. Er ſetzt die Einheit der Natur nicht in einem Principe voraus, ſondern will dieſelbe aus der Natur ſelbſt erkennen, aus ihren Erſcheinungen ſchließen. Gleich Spinoza ſieht er in den Dingen natura naturata, der als wirkende Kraft die natura naturans zu Grunde liegt: dieſe gilt ihm ebenfalls als die Quelle aller Dinge, als unitas naturae. Während aber Spinoza aus der natura naturans die naturata deducirt, will Baco umgekehrt aus der naturata die naturans induciren.

Er ſucht deshalb nach Erſcheinungen in der Natur, die auf die Einheit des Ganzen hinweiſen, Geſichtspunkte in die Einheit der All-Natur eröffnen und ſo den Schluß der Induction unterſtützen. Gibt es ſolche Erſcheinungen, die mehr als andere die Einheit des Ganzen ahnen laſſen, ſo feſſeln ſie als prärogative Inſtanzen unſere auf das Ganze gerichtete Auf-

merkſamkeit. Und es leuchtet ein, welcher Art dieſe prägnanten Fälle ſein müſſen. Es ſind die hervorſtechenden Aehnlichkeiten in den verſchiedenen Bildungen der Natur, die bedeutſamen Analogien, die uns die einmüthig wirkende Naturkraft verkünden. Hier ſtellt Baco die Induction unter den Geſichtspunkt der Analogie, d. h. er macht die naturwiſſenſchaftliche Unterſuchung aufmerkſam auf die Verwandtſchaft der Dinge, indem er ſie auf die Einheit des Ganzen richtet. *) Er zeigt gleichſam die Familienähnlichkeiten in der Natur: es handelt ſich darum, den Stammbaum der Dinge zu ſuchen und deſſen Wurzeln zu finden.

In dem Darthun der Analogien offenbart ſich ein charakteriſtiſcher Zug des baconiſchen Geiſtes. Um die Induction unter den Geſichtspunkt der Analogie zu ſtellen, müſſen die Analoga entdeckt und richtig wahrgenommen ſein. Dieſe Entdeckung macht nicht die Methode, ſondern das Auge des Forſchers. Die Methode folgt der Entdeckung, nachdem ſie gemacht iſt. Auch iſt es nicht die bloße Wahrnehmung mit ihren ſinnlichen oder künſtlichen Werkzeugen, wodurch die Analogien entdeckt werden, ſondern der weiter-

*) Inter praerogativas instantias ponemus sexto loco instantias conformes sive proportionales, quas etiam parallelas sive *similitudines physicas* appellare consuevimus. Nov. Org., Lib. II, Aph. 27.

dringende Geiſt. Die bedeutſamen Analogien ſind die innern, geheimen Aehnlichkeiten, die nicht auf der Oberfläche der Dinge liegen, welche den bloßen Sinn ſtreift. Der ſpeculative Sinn, das Talent des Forſchers muß ſie ſuchen; der Takt, der das Talent begleitet, muß ſie treffen. Beides läßt ſich methodiſch bilden, aber nicht geben. Jede treffende Analogie iſt eine richtige Combination, die allein durch den ſinnigen Verſtand gemacht wird. So geſchickt Baco iſt, mit ſolchen eindringenden und überraſchenden Combinationen ſeine Methode zu unterſtützen, ſo behutſam beſchränkt er den combinationsluſtigen Verſtand mit Hülfe des methodiſchen Geiſtes. Ich will nicht behaupten, daß Baco ſelbſt dieſe Grenzen nie überſchritten habe, daß alle ſeine Analogien auch immer ſo treffend waren als kühn und ſinnig, aber er war ſich klar über die Tragweite und den wiſſenſchaftlichen Werth der Analogie. Er ſuchte das Gleichgewicht zwiſchen ſeinem Genius und ſeiner Methode, ſein Geiſt lebte in einer beſtändigen Wechſelwirkung beider. Noch bevor er ſelbſt ſeine Analogien vorbringt, als Beiſpiele, die er im Vorübergehen hinwirft und von denen mancher neuere Naturphiloſoph leben könnte, mäßigt er durch richtige Grenzen die Bedeutung und den Gebrauch derſelben. Man ſoll ſie nicht als Axiome zur Erfindung, ſondern als Wegweiſer nehmen, die auf die Einheit des Ganzen hindeuten. Sie haben in Bacos eigenem Verſtande weniger eine exacte als eine

anregende Bedeutung. Sie dienen ihm selbst mehr dazu, den anschauenden Verstand auf das Ganze zu richten, als im Einzelnen zu belehren. Von der Harmonie des Universums sind die Analogien gleichsam die ersten Accorde, die wir vernehmen. „Sie sind", sagt Baco, „gleichsam die ersten und untersten Stufen zur Einheit der Natur. Sie befestigen nicht sogleich ein Axiom, sondern bezeichnen und beobachten nur eine gewisse Uebereinstimmung der Körper (quendam consensum corporum); sie befördern nicht eben sehr die Auffindung exacter Gesetze, aber sie enthüllen uns die Werkstätte der Welt in ihren einzelnen Theilen, und so leiten sie uns bisweilen wie unter der Hand zu erhabenen und trefflichen Erkenntnissen, namentlich solchen, welche mehr die Bildung (Structur) des Weltgebäudes als die einfachen Naturgesetze betreffen." *) — Und mitten im Vortrage seiner Analogien begriffen, die mit kühnen Combinationen das Weltgebäude durcheilen, unterbricht sich Baco, bemerkt von neuem den wissenschaftlichen Nutzen der Analogie und zugleich die Gefahren und Bedenklichkeiten, die gerade diese Art der Combination bedrohen. Es ist richtig: nur mit Hülfe der Analogie kann die Induction wirkliche Einheit in die Naturwissenschaft bringen und das geistige Band

*) — Itaque sunt tanquam primi et infimi gradus ad unionem naturae et q. s. Nov. Org., Lib. II, Aph. 27.

der Dinge entdecken, das sie in der bloßen Beschreibung der Theile niemals findet und zuletzt ganz aus den Augen verliert. „Man muß", sagt Baco im Rückblick auf die angeführten Analogien, „solche Gesichtspunkte vorzeichnen und öfters daran erinnern, daß die eifrige Forschung beim Untersuchen und Zusammenhäufen des naturgeschichtlichen Materials die entgegengesetzte Richtung ergreife, als welche bisher im Gange war. Denn bisher erging sich der menschliche Fleiß mit Vorliebe in den Varietäten der Dinge, im Darthun der Verschiedenheiten im Reiche der Thiere, Pflanzen und Minerale, aber diese Varietäten sind dem größten Theile nach mehr Spiele der Natur als von ernstlichem Nutzen für die Wissenschaft. Dergleichen Dinge sind ergötzlich und haben bisweilen auch praktischen Nutzen, aber sie tragen wenig oder nichts bei zur wirklichen Einsicht in die Natur. Deshalb müssen wir unsere Mühe darauf verwenden: die Aehnlichkeiten und Analogien der Dinge sowohl im Ganzen als im Einzelnen zu untersuchen und zu bemerken. Denn es sind die Analogien, welche die Natur vereinigen und den Anfang zur wirklichen Wissenschaft machen." *) Indessen wollen sie behutsam und mit fri-

*) Nov. Org., II, 27, p. 360. — „Das ist wahrlich von geringer Bedeutung, daß man alle Species von Blumen im Gedächtniß habe und benennen könne, alle die Iris- und Tulpen-

tiſchem Verſtande geſucht werden. Sind nämlich die unendlichen Varietäten der Dinge ſehr oft ein bloßes Spiel der Natur, ſo können die Analogien, welche unſere Combination auffindet, ſehr leicht ein bloßes Spiel des Verſtandes oder der Einbildungskraft werden. Wir machen Analogien, die in der Natur nicht ſind, finden Aehnlichkeiten, wo ſie in Wahrheit nicht ſtatthaben, heften uns an zufällige, weſenloſe Uebereinſtimmungen und machen ſo etwas Vielſagendes aus einem Nichtsſagenden. Solche Spielereien, denen ſich eine ſpeculirende und wenig behutſame Phantaſie oder ein ſchwärmender Verſtand gern überläßt, haben die Naturwiſſenſchaft mit einer Menge von Idolen bevölkert. Wenn die Analogien fruchtbar ſein ſollen, müſſen ſie die Aehnlichkeiten der Dinge in weſenhaften Punkten ergreifen und gleichſam der geheimen Werkſtätte der Natur abgelauſcht ſein. Darum fährt Baco ſo fort: „Aber in allen ſolchen Analogien iſt eine gewichtige und ſtrenge Vorſicht anzuwenden. Denn nur ſolche ſind gültig, die natürliche Aehnlichkeiten bezeichnen, d. h. wirk-

---

arten oder alle Conchylien, oder die endloſen Varietäten von Hunden und Falken; dieſes ſind vielmehr Naturſpielereien und zufällige Eigenthümlichkeiten. Auf ſolche Weiſe kann man ſich eine Maſſe von Kenntniſſen erwerben, ohne eine Ahnung von Wiſſenſchaft zu haben, und doch brüſtet ſich gerade damit die gewöhnliche Naturgeſchichte, die mit allem Diſtinguiren und Sammeln nimmermehr zu dem Ziele gelangen kann, welches ich meine.“ Descr. globi intell. III, p. 607.

liche und substantielle, die im Wesen der Natur liegen, nicht zufällige, die sich auf eine Specialität beziehen, noch weniger eingebildete, wie sie die Leute der natürlichen Magie (ganz oberflächliche und untergeordnete Menschen, die man bei ernsten Dingen, wie die unsrigen sind, kaum nennen sollte) überall zur Schau tragen, die mit der größten Eitelkeit und Unbesonnenheit leere Aehnlichkeiten und Sympathien in der Natur beschreiben und oft sogar den Dingen andichten." *)

Die Analogien selbst, die Baco als Beispiele anführt, sind von der kühnsten Art, weitaussehend und vorgreifend, anziehende und reiche Gesichtspunkte, welche fruchtbare Perspectiven eröffnen. Er entwirft in flüchtigen Zügen den großen Stammbaum der Dinge, er zeigt in umfassenden Combinationen, wie Alles in der Welt zu einer Familie gehört. Vielleicht ist nie in der gedrängten Form eines kurzen Aphorismus und in flüchtig ausgestreuten Beispielen eine so vielverheißende Aussicht in den Weltzusammenhang dargelegt worden. Er beginnt mit einer Vergleichung zwischen Spiegel und Auge, Ohr und Echo. Spiegel und

*) Verum in his omnino est adhibenda cautio gravis et severa, ut accipiantur pro inst. conformibus et proportionatis illae quae denotant similitudines physicas, i. e. reales et substantiales et immersas in natura, non fortuitas et ad speciem, multo minus superstitiosas et curiosas e. q. s. Nov. Org., II, 27, p. 360.

Auge reflectiren die Lichtſtrahlen, Ohr und Echo die Schallwellen. Es beſteht, ſo ſchließt Baco, überhaupt eine Analogie zwiſchen den Sinnesorganen und den reflectirenden Körpern, zwiſchen der organiſchen und unorganiſchen Natur. Die Idee einer durchgängigen Analogie aller natürlichen Erſcheinungen ſteht deutlich vor ſeiner Seele. Alle Verhältniſſe und Stimmungen der lebloſen Natur ſind wahrnehmbar. Daß ſie von uns nicht wahrgenommen werden, liegt nur in der Beſchaffenheit unſers Körpers, dem ſo viele Sinne fehlen; darum ſind mehr Bewegungen im lebloſen Körper als Sinne im lebendigen. Aber gewiß iſt: ſo viele Sinne in dieſem, ſo viele Bewegungen in jenem. In dieſer Rückſicht entſprechen ſich beide. So viele Arten z. B. ſchmerzlicher Empfindung im menſchlichen Organismus möglich ſind, ſo vielerlei Bewegungen, wie Druck, Stoß, Zuſammenziehung, Ausdehnung u. ſ. f., gibt es in den lebloſen Körpern, nur daß dieſe die Bewegung nicht empfinden, weil ihnen die Lebensgeiſter fehlen. *)

Die Vergleichung der organiſchen und unorganiſchen Natur im Ganzen führt Baco auf Analogien im Einzelnen. Er bemerkt die ähnlichen Bildungen zwiſchen Pflanzen und Steinen und vergleicht hier beiſpielsweiſe den Gummi mit gewiſſen Edelſteinen. Beide ſind ihm Ausſchwitzungen und Durchſickerungen

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 27, p. 358, 359.

(percolationes) feuchter Subſtanzen. Der Saft der Bäume bildet durch Ausſchwitzung den Gummi, die Feuchtigkeit der Felſen auf demſelben Wege die durchſichtigen Steinarten. Daher die Klarheit und der Glanz ſowohl jener vegetabiliſchen als dieſer mineraliſchen Bildungen, welche beide gleichſam geronnene Säfte ſind. So ſind unter den Thieren die Fittige der Vögel ſchöner und lebhafter colorirt als die Haare der Dickhäuter, weil durch die dicke Haut die Säfte nicht ſo fein als durch das dünne Rohr ſickern. — Innerhalb des Pflanzenbaus bemerkt Baco die ähnliche Structur der Theile und weiſt ſchon mit dem Verſtande der ſo viel ſpätern Pflanzenmorphologie darauf hin, wie ſich im vegetabiliſchen Wachsthum die Elementartheile vervielfältigen und peripheriſch ausbreiten nach oben wie nach unten. In dieſer entgegengeſetzten Richtung findet Baco den einzigen Unterſchied zwiſchen den Wurzeln und Zweigen. Die Wurzeln ſind die abwärts der Erde zuſtrebenden Zweige, die Zweige die aufwärts der Luft und Sonne zuſtrebenden Wurzeln. — In der Thierwelt vergleicht Baco die Fiſchfloſſen mit den Füßen der Quadrupeden, mit den Füßen und Flügeln der Vögel und die Bildung der Zähne mit dem Schnabel.

Den Bau der Pflanze vergleicht er mit dem des Menſchen und beſtimmt den letztern als umgekehrte Pflanze (planta inversa). Was bei der Pflanze die Wurzel, ſoll beim Menſchen das Gehirn ſein:

hier entſpringen die Nerven, um ſich im Organismus allſeitig zu verzweigen und auszubreiten. So iſt die Wurzel des menſchlichen Baus nach oben gerichtet, die Geſchlechtstheile nach unten. Umgekehrt bei der Pflanze. Die Analogien zwiſchen Pflanze und Menſch ſind für Niemand anziehender geweſen als für Herder, der nicht aufhören konnte, gerade dieſen Vergleich in allen möglichen Variationen auszuſpinnen und zu wiederholen. Man durfte ihm vorwerfen, daß er die aufgerichtete Figur (was Baco planta inversa nannte) zur weltgeſchichtlichen Signatur des Menſchen gemacht und daraus, als Symbol, die Geſchichte gedeutet habe. Sein Verſtand war für Analogien geſchaffen. Jede Analogie war ein Thema, worüber Herder phantaſiren konnte, und im Grunde waren es nichts als Analogien, was Herder ſeine „Ideen" nannte. Auf ſolchen Geſichtspunkten beruhten ſeine Anſichten von der Geſchichte der Menſchheit. Seine Combinationen waren gewöhnlich anregend, ſelten treffend, und an ihm läßt ſich, als einem hervorragenden Beiſpiele, das Talent der Analogie zugleich mit ſeinen Verirrungen und Fehlgriffen kenntlich machen. Dies war der Punkt, den ſich Kant in ſeiner Recenſion der herderſchen Ideen zur beſondern Zielſcheibe nahm, er zeigte, wie oft Herders Analogien unſicher und die darauf gebauten Schlüſſe falſch waren. *)

*) Herders ſämmtl. Werke. Zur Philoſ. und Geſch., Bd. III,

Baco behandelt die Analogien, welche er der Naturwissenschaft zuführt, mit größerm Takte, er spielt nicht damit, sondern begnügt sich, den Vergleichungspunkt bezeichnet und mit Wenigem deutlich gemacht zu haben. Dann eilt er fort zu neuen Vergleichungen. Aus dem bestimmten Fall schließt er auf allgemeine Analogien, welche zuletzt die ganze Natur umfassen, und diese Axiome bestätigt er wieder durch bestimmte Fälle, durch specielle Vergleichungen zwischen Mineralien und Pflanzen, Pflanzen und Thieren u. s. f. Auch die analoge Bildung der thierischen Geschlechtstheile geht nicht unbemerkt an ihm vorüber; sie unterscheiden sich durch ihre verschiedene Richtung: die männlichen Geschlechtstheile sind nach außen, die weiblichen nach innen gewendet. Als Grund davon gilt ihm die Wärme, deren wirksame Kraft er schon früher als expansive Bewegung bestimmt hat. Es ist die größere Wärme des männlichen Körpers, welche die Geschlechtstheile nach außen treibt, die geringere des weiblichen, die sie innen zurückhält.*) — Von den individuellen Bildungen lenkt Baco zuletzt den Blick auf die großen Weltverhältnisse und bemerkt, schon der speculativen Geographie unserer Tage vorgreifend, die

---

S. 74 fg. Vgl. Kants sämmtl. Werke, Ausg. von Hartenstein, Bd. IV, S. 331 fg.

*) Nov. Org., II (p. 359 sub fin.). Cf. Aph. 20. „Calor est motus expansivus."

Analogien in der Formation der Erdtheile. So ſpringt ihm die Aehnlichkeit zwiſchen Afrika und Südamerika in die Augen, die ſich beide über die ſüdliche Hemiſphäre erſtrecken und analoge iſthmiſche und promontoriſche Bildungen haben. „Das iſt nicht zufällig", ſetzt Baco bedeutſam hinzu. Er faßt die Alte und Neue Welt in einen vergleichenden Blick und bemerkt hier, wie ſich die beiden großen Ländermaſſen gegen Norden breit ausſtrecken, gegen Süden verengern und zuſpitzen. Das Große und Ueberraſchende in dieſen Bemerkungen iſt, daß ſie überhaupt gemacht werden, daß Baco die Analogie auch in dieſen Verhältniſſen entdeckt. Es wird nicht ſchwer ſein, den einmal hervorgehobenen Geſichtspunkt zu detailliren und ins Einzelne zu verfolgen. Denn anerkannt iſt in dieſen flüchtigen und kurzen Andeutungen ein höchſt wichtiger Geſichtspunkt der geographiſchen Wiſſenſchaft, nämlich die Bedeutſamkeit der Arealbildung (Gliederung der Küſtenlinie). — Zum Schluß verſucht Baco ſeinen vergleichenden Blick noch an den Künſten und Wiſſenſchaften und ſpäht nach den hier befindlichen Analogien. Er nimmt als Beiſpiel Rhetorik und Muſik, Mathematik und Logik. Dort findet er ähnliche Tropen oder Figuren, hier ähnliche Denkweiſen. Der rhetoriſchen Figur, die man „praeter expectationem" nennt, entſpricht vollkommen die muſikaliſche „declinatio cadentiae". Die Mathematik hat den Grundſatz: wenn zwei Größen einer dritten gleich

sind, so sind sie auch unter einander gleich. Dem entspricht ganz die logische Schlußform des Syllogismus, der zwei Begriffe durch einen dritten verbindet.

Wir urtheilen nicht über den wissenschaftlichen Werth und die Tragweite aller dieser beispielsweise gemachten Analogien. Sie sind uns wichtig zur Kenntniß Bacos, nicht weniger durch ihren Inhalt als durch die Art, wie sie auftreten. Sie zeigen einen Geist von der größten Gesichtsweite und dem entsprechenden combinatorischen Scharfsinn. Baco braucht die Analogien nicht als Gegenstand, sondern als Instrument, als Hülfsmittel seiner Methode; er braucht dieses Mittel verschwenderisch, wie es seine Neigung und seine reiche Kraft mit sich bringt; er greift damit über die Methode hinaus, und die Gefahr liegt nahe, so sehr sie Baco zu vermeiden strebt, daß er die Methode nicht blos verläßt, sondern ihr zuwiderhandelt. Denn im Grunde ist jede Analogie eine anticipatio mentis. Aber die Absicht der baconischen Analogien zeigt, daß er mehr suchte, als die Erfahrung einträgt. Er suchte auf diesem Wege, was er auf dem der Induction allein nicht entdecken konnte: die Einheit der Natur in der Verwandtschaft aller Dinge oder die Harmonie des Universums. Hier finden wir Baco im Bunde mit Leibnitz und dessen Nachfolgern, wie früher mit Spinoza und Cartesius. Er muß sich gefallen lassen, daß wir auf ihn selbst jenen vergleichenden Blick anwenden, den er für die

ganze Natur hatte, daß wir ihm ſeine geiſtigen Verwandtſchaften, ſeine eigenen Analoga vorhalten: es ſind ſeine „parallelen Inſtanzen", angewendet auf unſere Betrachtung. Sie ſchmälern nicht ſeine Originalität, ſondern erleuchten ſeinen umfaſſenden Geiſt. Was in einem Leibnitz grundſätzliche Richtung, war in einem Baco ergänzende. Was dort als Axiom, galt hier als Hülfsconſtruction und umgekehrt. Leibnitz bedurfte der Induction ebenſo ſehr, als Baco der Analogie.*)

Bacos Geiſt reicht weiter als ſeine Methode, aber in dieſer liegt ſeine epochemachende Kraft, und wir müſſen hier ſeinen Gegenſatz zum Alterthum und der davon abhängigen Philoſophie begreifen. Dabei verſetzen wir uns ganz in den Geiſt Bacos und ſtellen uns jenen Gegenſatz ſo vor, wie Baco ſelbſt ihn dachte.

*) Meine Geſch. der neuern Philoſophie, Bd. II, Leibnitz und ſeine Schule, Cap. IV, S. 102; Cap. VIII, Nr. II.

Sechstes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur frühern Philoſophie.

Dieſes iſt in ihren Hauptpunkten die Summe der bäconiſchen Philoſophie und die conſequente Ordnung ihres Ideenganges:

1) Die Wiſſenſchaft ſoll dem Menſchen dienen, indem ſie ihm nützt. Sie ſoll ihm nützen durch Erfindungen: ihr Zweck iſt die Herrſchaft des Menſchen.

2) Erfinderiſch kann die Wiſſenſchaft nur werden durch die exacte Kenntniß der Dinge: ihr Mittel iſt die Erklärung der Natur.

3) Die richtige Erklärung der Natur iſt nur möglich durch reine und methodiſche Erfahrung. Rein iſt die Erfahrung, wenn ſie nicht nach Idolen und menſchlichen Analogien urtheilt, wenn ſie in keiner Weiſe die Dinge anthropomorphiſirt, wenn ſie nichts iſt als experimentirende Wahrnehmung. Me-

thodiſch iſt die Erfahrung als wahre Induction. Wahr iſt die Induction, wenn ſie aus vielen Fällen durch genaue und kritiſche Vergleichung die Geſetze erſchließt. Kritiſch iſt die Vergleichung, indem ſie den poſitiven Inſtanzen die negativen gegenüberſtellt. Und beſchleunigt wird die inductive Schlußfolgerung durch die Unterſuchung der prärogativen Inſtanzen. Dieſe ſo eingerichtete Erfahrung vermeidet durchgängig, ſowol in ihrem Ausgangspunkt als in ihrem Verlauf, alle unſichern und vorläufigen Hypotheſen.

Damit ſtellt Baco ſein Princip und ſich ſelbſt der Vergangenheit gegenüber. Er ſieht in ſeinen Principien alle Bedingungen vereinigt, um die Wiſſenſchaft vollſtändig zu erneuern, wozu bis jetzt Keiner den Muth und die Kraft hatte; er fühlt ſich als den Träger dieſes erneuernden Geiſtes, als den Reformator der Wiſſenſchaft. „Niemand", ſagt Baco, „hat bis jetzt ſo viel Beharrlichkeit und Stärke des Geiſtes gehabt, um es über ſich zu gewinnen, alle herkömmlichen Theorien und Begriffe vollkommen abzulegen und den ſo gereinigten und geklärten Verſtand von neuem auf die einzelnen Dinge zu richten. Daher war die menſchliche Vernunft in ihrer bisherigen Verfaſſung ein Gemiſch von vielem Autoritätsglauben, zufälligen Erfahrungen und kindiſchen Begriffen. Und es wird mit der Wiſſenſchaft nicht eher beſſer werden, als bis man ſich im reifen Alter mit geſunden Sinnen und gereinigtem Verſtande ganz von neuem auf die Erfah-

rung und die Particularien richtet.“ *) „Hier aber können ſich die Menſchen mein eigenes Beiſpiel zur Hoffnung gereichen laſſen. Das ſage ich nicht aus Prahlerei, ſondern um des allgemeinen Beſten willen. Wenn ſie in die Sache kein Vertrauen ſetzen wollen, ſo mögen ſie mich anſehen, der ich nur ein Menſch unter Menſchen bin: wie ich in meinem Alter, von Staatsgeſchäften überhäuft, nicht begünſtigt durch eine kräftige Geſundheit und darum zu vielem Zeitverluſte genöthigt, vollkommen als der Erſte dieſe Sache verſucht habe, ohne alle Vorgänger, deren Fußtapfen ich folgen könnte; wie ich ganz allein daſtehe und dennoch den wahren Weg ergriffen, den Geiſt den Dingen allein unterworfen und die Sache ſelbſt, wie ich glaube, ein Stück vorwärts gebracht habe.“ **)

Vergleichen wir jetzt Bacos Philoſophie mit der frühern, ſo zeigt ſich in allen jenen Punkten, welche die wiſſenſchaftliche Regeneration bezwecken, ein ausgemachter Gegenſatz. Baco gibt der Wiſſenſchaft ein anderes Ziel, eine andere Grundlage, eine andere Richtung.

I. Das praktiſche Ziel.

Dogmatismus und Skepticismus.

Baco richtet die Wiſſenſchaft unmittelbar auf den menſchlichen Nutzen und deſſen Factor, die Erfindung;

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 97.

**) Nov. Org., Lib. I, Aph. 113.

er will ſie gemeinnützig und praktiſch machen und widerſtrebt aus dieſem Geſichtspunkte dem bisherigen wiſſenſchaftlichen Charakter, der theoretiſch und nur Wenigen zugänglich war. Aus einer Sache der Schule, was ſie vor ihm geweſen, will Baco die Wiſſenſchaft zu einer Sache des Lebens umgeſtalten, nicht weil es ihm ſo beliebt, ſondern weil es ſeine Grundſätze ſo mit ſich führen. Bacos Erneuerungsplan ſteht in einem ähnlichen Gegenſatze zur frühern Philoſophie als der kantiſche. Kant will die Philoſophie kritiſch machen, Baco praktiſch. Jener ſieht in allen frühern Syſtemen unkritiſche, dieſer unpraktiſche Philoſophie. Bei dieſem ſummariſchen Urtheil, welches Beide aus ſo verſchiedenen Geſichtspunkten über ihre Vergangenheit fällen, ſind Beide gleich wenig im Stande, den philoſophiſchen Bildungen der Vergangenheit im Einzelnen gerecht zu werden. Sie kommen darin überein, daß alle Philoſophie vor ihnen unfruchtbare Speculation geweſen, daß die Syſteme der Vergangenheit dem Gegenſatz von Dogmatismus und Skepticismus unterliegen und eben dadurch gegenſeitig ihre Reſultate aufheben. Für Kant ſind die Repräſentanten der dogmatiſchen und ſkeptiſchen Philoſophie Wolf und Hume, für Baco die dogmatiſchen Ariſtoteliker und die akademiſchen Skeptiker. „Die Einen", ſagt Baco, „kommen zu falſchen und leichtfertigen, die Andern gefliſſentlich zu gar kei-

nem Ziele." *) Um dieſe beiden Epochen der neuern Philoſophie unter einen gemeinſchaftlichen Ausdruck zu faſſen: ſo wollen Baco und Kant, überzeugt von der Unfruchtbarkeit der bisherigen Speculation, Beide die Philoſophie fruchtbar und in dieſem Sinne praktiſch machen. Baco richtet ſie auf praktiſche Naturkenntniß, Kant auf praktiſche Selbſterkenntniß. Die reifſte Frucht der baconiſchen Philoſophie iſt die Erfindung im Sinne der menſchlichen Herrſchaft, die der kantiſchen die Moral im Sinne der menſchlichen Freiheit und Autonomie.

Es iſt die Unfruchtbarkeit als Folge des theoretiſchen Philoſophirens, die Baco nicht müde wird, der Vergangenheit vorzuwerfen. Die Leute bilden ſich ein, in ihren überlieferten Syſtemen viel zu wiſſen, darum kommen ſie nicht weiter, ſondern beharren im thatloſen Stillſtande. Die Einbildung des Reichthums iſt die Urſache ihrer Armuth. **) „Die Weisheit", ſagt Baco, „die wir von den Griechen überkommen haben, erſcheint uns als die Kindheit der Wiſſenſchaft; ſie iſt, wie ein Kind, fertig zum Schwatzen, unkräftig und unreif zum Zeugen. Wäre dieſe Wiſſenſchaft nicht ein ganz todtes Capital, ſo hätte ſie niemals Jahrhunderte hindurch im alten

*) Nov. Org., Lib. I, 67.

**) Opinio copiae = causa inopiae. Cog. et Visa, p. 579. Cf. praef. Nov. Org., p. 271.

Geleiſe beharren können, ohne fortzuſchreiten; ſo aber werden nicht blos die einmal behaupteten Sätze immer wieder behauptet, ſondern auch was Problem iſt, bleibt Problem und wird durch müßiges Hin- und Herreden nicht gelöſt, ſondern befeſtigt und genährt. Der Gang der Ueberlieferungen zeigt immer nur Lehrer und Schüler, niemals einen Erfinder, nie einen Solchen, der die Erfindungen vermehrt und weiterführt. Aber das Gegentheil ſehen wir an den mechaniſchen Künſten. Als ob ſie Lebensluft athmeten, wachſen ſie und vervollkommnen ſich mit jedem Tage. Dagegen die Philoſophie und die ſpeculativen Wiſſenſchaften werden wie die Statuen angebetet und gefeiert, aber nicht von der Stelle gerückt."

II. Die phyſikaliſche Grundlage.

Weil Baco der Wiſſenſchaft die Erfindung zum Ziel ſetzt, darum macht er zu ihrer Grundlage die Phyſik. Damit widerſpricht er allen Zeitaltern der Philoſophie vor ihm: der Scholaſtik, die im Grunde nur Theologie geweſen, der römiſchen Philoſophie, die ſich hauptſächlich mit der Moral beſchäftigt, der griechiſch-claſſiſchen, welche die Phyſik auf die Metaphyſik gründete. Zuerſt conſtatirt Baco die Thatſache der bisherigen Unfruchtbarkeit der Philoſophie; dann unterſucht er die Gründe des wiſſenſchaftlichen Elends: den erſten dieſer Gründe findet er darin, daß

von der Geſchichte der Menſchheit überhaupt nur der kleinſte Zeitraum den Wiſſenſchaften gehörte, den zweiten darin, daß von der wiſſenſchaftlichen Arbeit ſelbſt nur der geringſte Theil den Naturwiſſenſchaften zufiel. „Dennoch", fährt er fort, „iſt die Naturwiſſenſchaft die Mutter aller Wiſſenſchaften. Alle Künſte und Wiſſenſchaften, ſobald ſie von dieſer Wurzel losgeriſſen werden, können ſich wohl noch formell ausbilden, aber nicht weiter entwickeln." „Von den drittehalb Jahrtauſenden der Menſchengeſchichte gehörten kaum ſechs Jahrhunderte den Wiſſenſchaften. Es gibt nur drei wiſſenſchaftliche Perioden: die griechiſche, die römiſche, die neueuropäiſche. Und alle drei waren der Naturwiſſenſchaft ungünſtig. Nachdem ſich der chriſtliche Glaube über die Welt verbreitet hatte, mußten ſich die vorzüglichſten Geiſter auf die Theologie wenden; ihr wurden alle Belohnungen, alle Hülfsmittel gewidmet. Das Studium der Theologie beſchäftigte das dritte Zeitalter der Wiſſenſchaft im neueuropäiſchen Abendlande; während des zweiten ergingen ſich die philoſophiſchen Unterſuchungen in der Moral, die bei den Heiden die Stelle der Theologie vertrat. Auch beſchäftigten ſich damals die erſten Geiſter mit politiſchen Angelegenheiten, die bei dem Umfange des römiſchen Staats faſt alle Kräfte in Anſpruch nahmen. Jene Zeit aber, wo bei den Griechen die Naturphiloſophie aufzukommen ſchien, war klein und von ſehr geringer Dauer. Denn früher

waren es die sogenannten sieben Weisen, die sich, Thales ausgenommen, nur mit Moral und Politik abgaben, und später, nachdem Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt hatte, erstarkte die Moralphilosophie noch mehr und entfremdete der Naturwissenschaft die Gemüther. Indessen möge Niemand erwarten, daß die Wissenschaften beträchtlich weiterkommen, bevor die Physik in die einzelnen Wissenschaften eingedrungen und diese wiederum auf die Physik zurückgeführt sind. Darum sind Astronomie, Optik, Musik, die meisten mechanischen Künste, sogar die Medicin und (was Manche noch mehr verwundern wird) auch die Moral, Politik und Logik so flach, unsicher und schwankend geworden, weil sie als selbständige und besondere Wissenschaften, wozu man sie gemacht hat, nicht mehr von der Naturphilosophie ernährt werden. Aber es ist kein Wunder, daß die Wissenschaften nicht wachsen, wenn sie ihren Wurzeln entrissen sind." *)

III. Die antiformalistische Richtung.

Baco verwirft zum Behuf der Naturerklärung alle Idole, darunter die Zwecke, die Gattungsbegriffe, die Formen als menschliche, den Dingen selbst fremde Analogien. Er setzt den Zwecken die wirkenden Ur-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 78—80 (incl.).

ſachen, den Gattungsbegriffen die einzelnen Dinge, den abſtracten Formen die materiellen Qualitäten entgegen und verneint damit Alles, was die Naturerklärung teleologiſch, idealiſtiſch, überhaupt abſtract macht. Um dieſe Gegenſätze unter einen Ausdruck zuſammenzufaſſen: Baco legt ſein Gewicht in die Oppoſition wider die geſammte Formalphiloſophie, die vor ihm die überwiegend mächtige geweſen war, ſowohl durch den Umfang als die Dauer ihrer Herrſchaft. Unter der Formalphiloſophie, die ihm entgegenſteht, begreift Baco: die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche, die platoniſch-ariſtoteliſche, die pythagoräiſch-platoniſche. Alle dieſe Syſteme unterliegen dem leitenden Geſichtspunkte der Endurſachen, die in Bacos Augen als ein Trugbild des menſchlichen Verſtandes (idolon tribus) erſcheinen. Die Schöpfungen der Formalphiloſophie ſind die geſchichtlichen Ausbildungen dieſes Irrthums. Sie ſind die Idole, welche in der Philoſophie den Schauplatz des menſchlichen Geiſtes einnehmen: ſie gelten darum in den Augen Bacos als idola theatri.*)

Dieſes alſo ſind, prägis ausgedrückt, die Gegenſätze, welche den geſchichtlichen Charakter der baconiſchen Philoſophie ausprägen: der theoretiſchen Philoſophie ſtellt ſie die praktiſche gegenüber im Sinne der nützlichen Cultur, der Metaphyſik und Theologie,

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 62—66 (excl.).

als den bisherigen Fundamenten der Wiſſenſchaft, die Phyſik, der Formalphiloſophie die materiale, der gemeinen Erfahrung die wiſſenſchaftliche.

1. Bacos Gegenſatz zu Ariſtoteles.

Alle dieſe Gegenſätze concentriren ſich (für Baco) in Ariſtoteles, der in dem Reiche der bisherigen Philoſophie die Dictatur führte.*) Er hatte die Theorie ſelig geſprochen als den höchſten Aufſchwung des Geiſtes, wodurch wir den Göttern ähnlich werden. Er hatte die Metaphyſik ſyſtematiſch ausgebildet und die Naturerklärung darauf gegründet. Er war der eigentliche wiſſenſchaftliche Träger der Formalphiloſophie und der Schöpfer ihrer Logik: er ſtellte die Phyſik unter den teleologiſchen Geſichtspunkt, nachdem er denſelben metaphyſiſch befeſtigt, und brachte die ganze griechiſche Formalphiloſophie in ein Syſtem, womit er das Mittelalter beherrſchte. Und zuletzt trägt Ariſtoteles (in Bacos Augen) auch die Schuld der bisherigen unmethodiſchen und unkritiſchen Erfahrungsweiſe, denn er hat die Induction in die Philoſophie eingeführt, ohne dieſelbe kritiſch zu ſichten und logiſch zu ordnen. Neben einer unfruchtbaren Logik hat Ariſtoteles eine unlogiſche Erfahrung zum Anſehen erhoben: was alſo konnte die Philoſophie, die ihm

*) Vgl. Cog. et Visa, p. 585.

folgte, Großes erreichen, da ſie ſolche ſtumpfe Waffen führte? So vereinigen ſich in Bacos Augen alle idola theatri, welche den Schauplatz der Wiſſenſchaft einnehmen, unter dem Namen des Ariſtoteles. Auf dieſen Punkt richtet er daher alle Gegenſätze, die er dem Alterthum und der Vergangenheit überhaupt darbietet. Der Name des Ariſtoteles bildet gleichſam die hervorragende Spitze, die alle Blitze ableiten muß, die Baco gegen die frühere Philoſophie ſchleudert. Wir müſſen dieſen Namen im Munde Bacos mehr als ein nomen appellativum, denn als ein nomen proprium nehmen, damit Baco gegen den wirklichen Ariſtoteles nicht zu ungerecht erſcheine. Inwieweit er dieſen durchdrungen und getroffen hat, iſt eine Frage, an der wir vorübergehen. Denn wir unterſuchen hier nicht, was Ariſtoteles war, ſondern wie ſich Baco ihn vorſtellte. Er bekämpfte in Ariſtoteles den Theoretiker, den Metaphyſiker, den Formaliſten und den Empiriker. Er machte ſich zum leibhaftigen Anti-Ariſtoteles.

Dem ariſtoteliſchen Organon ſetzt Baco das ſeinige entgegen in doppelter Rückſicht: er bekämpft die ariſtoteliſche Logik durch die Erfahrung, die ariſtoteliſche Erfahrung, welche er der gewöhnlichen gleichſetzt, durch die methodiſche. Dem Syllogismus ſetzt er die Induction, der ariſtoteliſchen Induction die wahre gegenüber. Seine Taktik iſt in beiden Fällen dieſelbe: ſowol von dem Syllogismus als von der

ariſtoteliſchen Erfahrung zeigt Baco, daß ſie unfruchtbar, unpraktiſch, im phyſikaliſchen Verſtande untüchtig ſeien.

Der Syllogismus

iſt unfruchtbar, denn er kann nichts Neues entdecken, nichts Unbekanntes finden, ſondern nur Begriffe, die ſchon bekannt ſind, als Schlußordnung darſtellen. Er iſt eine bloße Gedankenform, die zu ihrer Erfüllung einen gegebenen Inhalt vorausſetzt. Aber die echte Wiſſenſchaft will ihren Inhalt ſelbſt finden, nicht blos den ſchon gegebenen oder überlieferten ordnen. Sie ſucht aus dem Bekannten das Unbekannte. So iſt der Syllogismus, der nur Bekanntes verknüpft, in der Hand der Wiſſenſchaft ein unnützes Inſtrument, das zu ihren Unterſuchungen nichts hilft, zu ihren Zwecken nichts beiträgt. Die Logik, welche ſyllogiſtiſch verfährt, kann keine Wiſſenſchaft machen: „ſie iſt untauglich", wie Baco ſagt, „zum Auffinden wiſſenſchaftlicher Wahrheiten."*) Woraus nämlich beſteht der Syllogismus? Aus Urtheilen oder Prämiſſen. Und dieſe? Aus Worten. Aber Worte ſind Zeichen für Begriffe, und die Begriffe ſelbſt ſind zunächſt undeutliche und abſtracte Vorſtellungen der Dinge, die ohne gründliche Unterſuchung gemacht und vorausgefaßt ſind, die auf bloßen Credit ange-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 11, p. 280.

nommen und mitgetheilt werden. So beruht der Syllogismus, wenn wir ihn in ſeine letzten Elemente zerlegen, auf unklaren und unſichern Beſtimmungen.*) Dieſe unſichern Beſtimmungen werden von der formalen Logik zur gültigen Münze gemacht, als ſolche behandelt und ausgegeben. So dient dieſe Logik nicht dazu, die Wahrheit zu unterſuchen, ſondern den Irrthum vielmehr zu befeſtigen; ſie iſt nicht blos unnütz, ſondern ſogar ſchädlich.**) Die Syllogiſtik lebt nur von Worten; ſie kann nur Worte machen, nicht Erfindungen; ſie nützt nicht zu Thaten, ſondern blos zum Reden; ſie macht nicht erfinderiſch, ſondern redefertig, und das bloße Hin- und Herreden nützt nichts. Die Wortkunſt dient nicht dem „regnum hominis", ſondern nur dem „munus professorium".

Anders dagegen, als dieſe Logik, handelt die Erfahrung. Sie beweiſt nicht durch Worte, ſondern durch Thaten. Sie demonſtrirt ad oculos. Sie redet nicht, ſondern experimentirt. Mit dem Inſtrument berichtigt ſie unſere ſinnliche Wahrnehmung und macht dieſe den Dingen adäquat. „Wir müſſen", ſagt Baco in ſeinen Gedanken und Meinungen, „unſere Zuflucht zu der Beweisführung nehmen, die durch Experimente (per artem) gelenkt wird. Ueber den Syllogismus,

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 14. Cf. Cog. et Visa, p. 589. De augm. scient, Lib. V, cap. 2.

**) Nov. Org., Lib. I, Aph. 12.

der bei Aristoteles die Stelle des Orakels vertritt, können wir uns kurz fassen. Wo es sich um Lehrbegriffe handelt, die auf menschlichen Meinungen beruhen, wie in moralischen und politischen Materien, mag er nützlich und in gewissem Sinne förderlich sein.. Aber für die Feinheit und Verborgenheit der Naturerscheinungen ist er unfähig und nicht zutreffend. So bleibt als einziges Hülfsmittel und letzte Zuflucht allein die Induction übrig. Auf diese setzen wir unsere wohlbegründete Hoffnung, da sie mit emsiger und genauer Sorgfalt die Dinge selbst befragt, deren Zeugnisse sammelt und dem Verstande zuführt." *) Also keine Syllogistik, sondern

Erfahrung,

aber nicht die aristotelische, denn diese ist ebenso unfruchtbar als der Syllogismus, sie verfehlt nicht weniger das wahre Ziel aller wissenschaftlichen Forschung. Vernünftigerweise sollte die Logik Wahrheiten entdecken und die Erfahrung Werke erfinden, jene sollte uns neue Erkenntnisse, diese neue Erfindungen verschaffen. Aber die aristotelische Logik trägt nichts bei „ad inventionem scientiarum", die aristotelische Erfahrung nichts „ad inventionem operum". Beide sind unfähig zum Erfinden und darum unnütz. Die aristotelische Erfahrung ist unfruchtbar aus doppeltem

*) Cog. et Visa, p. 590.

Grunde: entweder nämlich iſt ſie eine bloße Beſchreibung, ein breites, formloſes Material (wie der Syllogismus eine leere, inhaltloſe Form war), „eine ſehr einfältige und ganz kindiſche Art", wie Baco ſagt, „die in der Aufzählung einzelner Fälle fortläuft und deshalb niemals mit Nothwendigkeit, ſondern unſicher und precär ſchließt", alſo zu keiner Erkenntniß der Geſetze, zu keiner Erklärung der Natur, zu keiner Erfindung führt, ſondern trocken und unfruchtbar bleibt. Oder dieſe Erfahrung ſchließt aus wenigen Fällen ſogleich auf die allgemeinſten Geſetze, ohne die negativen Inſtanzen zu beachten, ohne ihren Weg, ſei es durch gründliche Vergleichung verſchiedenartiger Fälle auszudehnen, ſei es durch Auffindung prärogativer Inſtanzen zu verkürzen. Sie findet nicht, ſondern abſtrahirt die Geſetze: ſo iſt ſie unmethodiſch und unkritiſch. Sie unterſucht nicht, ſondern anticipirt die Natur. Von den einzelnen Thatſachen zu den allgemeinen Geſetzen geht ſie wie im Fluge, nicht Schritt für Schritt, von Stufe zu Stufe. Ihr Fehler iſt eine zügelloſe Ungeduld (morae impatientia), deren Antrieb die Erfahrung nicht raſten läßt, ſondern bewirkt, daß ſie nicht aufwärts ſteigt, ſondern fliegt und ſo das Ziel verfehlt, das ſie nicht ſchnell genug erreichen kann. Sie greift ſogleich nach den oberſten Geſetzen, beſtimmt die erſten Urſachen der Erſcheinungen, bevor ſie deren Mittelurſachen kennen gelernt hat, und meint dann in der Kette der Weſen die fehlenden

Glieder durch syllogistische Kunst zu ergänzen.*) Auf eine solche Erfahrung läßt sich kein Experiment, keine Erfindung gründen; sie ist mithin ebenso unfruchtbar als der Syllogismus.

An die Stelle dieser Erfahrung setzt Baco die erfinderische, die einen andern Weg geht. „Zwei Wege", sagt Baco, „führen zur Wahrheit. Der eine fliegt von den sinnlichen Wahrnehmungen aufwärts zu den allgemeinsten Ariomen und sucht von hier aus die mittlern. Dieser Weg ist der übliche. Der andere führt von den sinnlichen Wahrnehmungen zu den Ariomen, indem er continuirlich und stufenweise emporsteigt und erst zuletzt bei den allgemeinsten Ariomen ankommt. Dieser Weg ist der wahre, aber noch nicht versuchte."**) Der wahre Weg von den Erscheinungen zu den höchsten Naturgesetzen führt durch eine Stufenreihe von Ariomen. Diese Stufenreihe macht im Unterschiede von der bisherigen Erfahrung das charakteristische Kennzeichen der baconischen. „Der menschliche Verstand darf von den Particularien zu den entfernten und allgemeinsten Ariomen nicht springen oder fliegen und dann mit der so gefundenen Wahrheit die mittlern Ariome aufsuchen. So hat man es bis jetzt gemacht. Der Verstand hat dem ungestümen, nach vorwärts drängenden Triebe

*) Cog. et Visa, p. 589 sub finem.
**) Nov. Org., Lib. 1, 19, p. 281.

die Zügel ſchießen laſſen, um ſo mehr, als er durch ſyllogiſtiſche Beweisführungen dazu belehrt und angehalten war. Aber die Wiſſenſchaft kann erſt dann gedeihen, wenn auf einer wirklichen Leiter, von Stufe zu Stufe, in geſchloſſener Reihe, worin kein Glied fehlt, keine Kluft Raum findet, emporgeſtiegen wird von den einzelnen Dingen zu den unterſten Geſetzen, von da zu den mittlern, ſodaß jedes Geſetz immer mehr umfaßt als das nächſt vorhergehende, und erſt zuletzt zu den allgemeinſten. Denn die unterſten Geſetze grenzen ganz nahe an die bloße Erfahrung, die oberſten aber und allgemeinſten ſind bloße Begriffe, abſtract und ohne beſtimmten Inhalt. Dagegen die mittlern, die ſich zwiſchen den Extremen befinden, ſind die wirklichen, beſtimmten, lebendigen Geſetze. Auf dieſe gründen ſich die menſchlichen Angelegenheiten und die erſten Principien ſelbſt. Darum müſſen wir dem menſchlichen Geiſte nicht Fittige, ſondern Blei und Gewicht anlegen, um ſeinen Flug zurückzuhalten und zu zähmen.“ *)

Syllogiſtik und Erfahrung,

dieſe beiden Werkzeuge der ariſtoteliſchen Philoſophie, ſtehen, wie Baco bemerkt, in wechſelſeitigem Verkehr; ſie ergänzen einander, indem ſie ſich gegenſeitig unter-

*) Nov. Org., I, Aph. 104, p. 312.

ſtützen. Die Syllogiſtik braucht die ſtoffliche Erfahrung, um von dieſer den Inhalt zu empfangen, dem ſie ihre Schlußform aufprägen will. Die Erfahrung braucht die Syllogiſtik, um mit ihrer Hülfe zwiſchen den Erſcheinungen und den allgemeinen Geſetzen die Mittelglieder zu finden. Ohne Erfahrung wäre die Syllogiſtik leer und bewegungslos. Ohne Syllogiſtik wäre die Erfahrung aphoriſtiſch und könnte nicht einmal den Schein einer ſyſtematiſchen Ordnung annehmen.

Der erfindungsluſtige Geiſt hat von beiden nichts zu erwarten. Seine Erkenntnißweiſe iſt die logiſche Erfahrung oder die erfinderiſche Logik. Dieſe ſetzt Baco dem Ariſtoteles entgegen, ſowohl dem Logiker als dem Empiriker. Die logiſche Erfahrung unterſcheidet ſich als Erfahrung von der formalen (erfahrungsloſen) Logik und als Logik von der gewöhnlichen (unlogiſchen) Erfahrung. Sie verhält ſich zu dieſen beiden, um mit Baco zu reden, wie Wein zu Waſſer. „Wir müſſen auf uns ſelbſt", ſagt Baco zu verſchiedenen malen, „jenes treffende Witzwort anwenden: daß unmöglich gleich denken können, die Waſſer und die Wein trinken. Alle die Andern, ſowol die Alten als die Neuern, haben in der Wiſſenſchaft rohen Saft getrunken, gleichſam Waſſer, das entweder unmittelbar aus dem Verſtande ſelbſt floß, oder durch dialektiſche Kunſt wie durch Räder aus der Erde hervorgeholt wurde. Wir dagegen trinken

einen andern Trank und trinken ihn allen Uebrigen zu: der aus zahlloſen Trauben gewonnen, die reif und gezeitigt, von den Zweigen geſammelt und abgepflückt, dann in der Kelter gepreßt, zuletzt in Vaſen gereinigt und geklärt ſind. Darum iſt es kein Wunder, wenn wir mit jenen Waſſertrinkern nicht übereinſtimmen." *)

2. Bacos Gegenſatz und Verwandtſchaft zu Plato.

Sein Urtheil über Ariſtoteles und Plato.

Innerhalb der Formalphiloſophie, der Baco aus den dargelegten Gründen ex diametro widerſtrebt, macht er ſelbſt einen bemerkenswerthen Unterſchied zwiſchen Ariſtoteles und Plato. Von Beiden erſcheint ihm Plato als der höhere Geiſt, als der genialere Kopf. **) Zwar ſind dieſe größten Philoſophen des claſſiſchen Alterthums in ihren Syſtemen beide gleich weit von dem wahren Bilde der Natur entfernt, ſie ſind beide in Idolen befangen, aber die

*) Nov. Org., Lib. I, 123. Cf. Cog. et Visa, p. 590. Offenbar verſteht Baco unter „aquam sponte ex intellectu manantem" die Syllogiſtik und unter „aquam per dialecticam tanquam per rotas ex puteo haustam" die Erfahrung, die aus wenigen Thatſachen die allgemeinſten Axiome wie mit einem Ruck hervorbringt. In der Parallelſtelle der Cog. drückt er Daſſelbe aus durch „industria quadam haustum (liquorem)".

**) Platonem virum sine dubio altioris ingenii fuisse. Cog. et Visa, p. 585.

platoniſchen ſind ebenſo poetiſch, als die ariſtoteliſchen ſophiſtiſch.*) Die Irrthümer Platos, ſo wenig er ſie theilt, erſcheinen in Bacos Augen liebenswürdiger und natürlicher. Der Phantaſie verzeiht man es eher, wenn ſie irrt, als dem Verſtande. Bacos Begriffe waren gewiß weit von aller Poeſie entfernt, aber er hatte eine bewegliche Einbildungskraft und einen empfänglichen Sinn für die Reize der Poeſie, und dieſer Sinn fand ſich angezogen von dem dichteriſchen Plato. Der poetiſche Zug in Baco, der ſich nicht blos in dieſer größern Zuneigung zu Plato kundgibt, ſondern auch ſeine Schreibart nicht ſelten ergreift und die Wahl ſeiner Beiſpiele lenkt, beweiſt aufs neue, was Humboldt einmal an Columbus ſinnig bemerkt, daß ſich die dichteriſche Phantaſie in jeglicher Größe menſchlicher Charaktere ausſpricht.**)

Baco beurtheilt und unterſcheidet Plato und Ariſtoteles ungefähr ſo, wie es heutzutage ſehr Viele mit Schelling und Hegel zu halten pflegen. Er ſetzt Beiden die eracte Forſchung entgegen, welche Plato durch Phantaſie, Ariſtoteles durch Dialektik verdorben habe: „Das größte Beiſpiel der ſophiſtiſchen Philoſophie iſt Ariſtoteles. Er hat die Naturwiſſenſchaft durch ſeine Dialektik verdor-

*) Platonem — tam prope ad poetae, quam illum (Aristotelem) ad sophistae partes accedere. Cog. et Visa. p. 585.

**) A. von Humboldt, Anſichten der Natur, Bd. I, S. 256 — 257.

ben, da er die Welt aus Kategorien entſtehen ließ.“ Dem Ariſtoteles alſo wirft Baco vor, daß er die Wirklichkeit in Kategorien auflöſe, dem Plato, daß er die Wirklichkeit in Phantaſiebilder verwandle und umdichte: jener ſetzt an die Stelle der Dinge logiſche Schemen, dieſer dichteriſche Anſchauungen, Beide Idole. Plato iſt myſtiſch und poetiſch, Ariſtoteles dialektiſch und ſophiſtiſch. So urtheilte damals Baco über die claſſiſchen Philoſophen des Alterthums. Genau ſo urtheilt heute faſt alle Welt über Schelling und Hegel. Wir ſagen dies ohne irgend welche Parteinahme; uns intereſſirt allein die Thatſache, die wir feſtſtellen: daß man heute über Schelling und Hegel nicht blos ähnlich, ſondern wörtlich ſo urtheilt, als Baco damals über Plato und Ariſtoteles. Nicht ohne Grund haben Viele auf die Verwandtſchaft hingewieſen zwiſchen Hegel und Ariſtoteles, Schelling und Plato. Man darf die Proportion anſetzen: wie ſich zu unſerm Zeitalter die beiden deutſchen Idealiſten verhalten, ſo verhielten ſich die beiden griechiſchen zu dem baconiſchen. Es iſt hier nicht von dem zeitlichen Abſtande, ſondern von der wiſſenſchaftlichen Größe die Rede. Urtheilt nun jetzt faſt alle Welt über die deutſchen Philoſophen, wie Baco über deren Geiſtesverwandte des griechiſchen Alterthums, ſo halten wir dieſes Urtheil für ein bedeutſames Zeichen: wie weit ſich die Gegenwart unter den baconiſchen Stand-

punkt begeben hat. Dieſes Urtheil zeugt für die Verwandtſchaft der heutigen Denkweiſe mit der baconiſchen. Wir denken zu groß von Baco, um dieſes Zeichen der Gegenwart übel zu deuten. Nur Eines beweiſt es nicht: daß die aburtheilende Denkweiſe unſerer Tage gegenüber den letzten Syſtemen der Philoſophie eine neue und originelle ſei. Nur Eines verkündet es nicht, was Viele, unbekannt mit der Geſchichte, wie ſie ſind, verheißen: eine neue Epoche! Vielmehr iſt dieſe Denkweiſe nur ein Ausfluß jener ausgebreiteten Geiſtesſtrömung, die in Baco entſpringt. Darum beleuchten wir ſo ſorgfältig und mit ſo großem Intereſſe dieſen wichtigen Urſprung; darum bemühen wir uns, der Gegenwart in einem deutlichen Spiegel das wirkliche Bild Bacos zu zeigen, welches ſie in den Meiſten bewußtlos, aber im Ganzen genommen gewiß nicht grundlos nachahmt.

Der platoniſche Idealismus.

Baco verwirft die platoniſchen Ideen wie die ariſtoteliſchen Kategorien: beide ſind ihm abſtracte, unfruchtbare, in der Natur nichts erklärende Formbegriffe. Aber die platoniſche Philoſophie hält ihre Ideen, die in Wahrheit Idole ſind, für die göttlichen Urbilder der Dinge ſelbſt: ſie vergöttert ihre Idole und erſcheint ſo dem realiſtiſchen Denker als eine Apotheoſe des Irrthums, ſie beſticht den Verſtand durch die Einbildungskraft und erſcheint ihm

in dieſer Rückſicht als ein logiſches Verderben, als eine phantaſtiſche Philoſophie. „Denn der menſchliche Verſtand", ſagt Baco, „iſt dem Einfluß der Phantaſie ebenſo unterworfen, als dem der herkömmlichen Begriffe. Jenes ſtreitſüchtige und ſophiſtiſche Geſchlecht verſtrickt den Verſtand, dagegen ſchmeichelt ihm das andere phantaſtiſche, ſtolze, poetiſche Geſchlecht der Philoſophen. Auch der Verſtand wie der Wille hat ſeinen Ehrgeiz, namentlich in hohen und emporſtrebenden Geiſtern. Ein vorzügliches Beiſpiel dieſer Philoſophengattung iſt unter den Griechen Pythagoras, nur vermiſcht und belaſtet mit einer Menge abergläubiſcher Theorien. Dagegen gefährlicher und feiner tritt ſie auf in Plato und deſſen Schule. Hier zeigt ſich das Uebel in allen Theilen der Philoſophie: abſtracte Formbegriffe werden eingeführt, die Endurſachen und erſten Gründe, dagegen die Mittelurſachen und was dazu gehört außer Acht gelaſſen. Hier muß man die allergrößte Vorſicht anwenden. Denn unter allen Uebeln iſt die Vergötterung des Irrthums (errorum apotheosis) das ſchlimmſte: es iſt geradezu für das Verderben des Geiſtes (pestis intellectualis) zu halten, wenn ſich zum Wahn noch die Verehrung geſellt. Solchem eiteln Wahn haben ſich manche der Neuern mit dem größten Leichtſinn dergeſtalt hingegeben, daß ſie in dem erſten Capitel der Geneſis, im Buche Hiob und andern heiligen Schriften die Grundlagen der Naturwiſſenſchaft finden

wollten, indem sie die Todten unter den Lebendigen suchten. Dergleichen falsche Bestrebungen müssen um so mehr gehemmt werden, weil aus der unverständigen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen nicht blos eine phantastische Philosophie, sondern auch eine irrgläubige Religion entsteht. Darum ist es gut, mit nüchternem Verstande dem Glauben zu geben, was des Glaubens ist." *) Auf die Reinheit der Wissenschaft gerichtet, will Baco vor Allem deren Grundlage, die Physik, vor jeder fremden Einmischung bewahren. „Bis jetzt gab es keine lautere Naturwissenschaft; sie wurde angesteckt und verdorben in der aristotelischen Schule durch Logik, in der platonischen durch natürliche Theologie, in der neuplatonischen durch Mathematik, welche die Naturwissenschaft wohl (anhängend) begrenzen, aber nicht erzeugen oder hervorbringen soll. Erst aus der reinen und unvermischten Naturwissenschaft lassen sich Hoffnungen für die Zukunft schöpfen." **)

Indessen findet sich bei diesem diametralen Gegensatze der Principien und Richtungen doch ein philosophischer Berührungspunkt zwischen dem größten Idealisten des Alterthums und dem größten Realisten der neuen Zeit.

---

*) Nov. Org., I, Aph. 65, p. 291.

**) Nov. Org., I, 96, p. 310.

Die platoniſche Methode

iſt der baconiſchen verwandt oder homogen. Auf ähnliche Weiſe findet jener die Ideen, dieſer die Geſetze der Dinge. Die ſokratiſch-platoniſche Methode entbindet aus den Vorſtellungen den Begriff, die baconiſche aus den Naturerſcheinungen das Geſetz. In beiden Fällen iſt der Ideengang *inductiv*: er beginnt vom Einzelnen und erhebt ſich zum Allgemeinen. In beiden Fällen iſt die Induction eine ſolche, die *allmälig und ſtufenweiſe* (per gradus continuos) zum Allgemeinen fortſchreitet: dort zu den Ideen, hier zu den Geſetzen; dort zum *Urbild*, hier zum *Abbild der Natur*; dort zu den Endurſachen der Dinge, hier zu deren wirkenden Urſachen. Und was die Hauptſache iſt: dieſer Stufengang der Induction führt bei beiden durch die *negativen Inſtanzen*. Plato läßt nach dem Vorbilde von Sokrates jede Begriffsbeſtimmung die Probe der negativen Inſtanz beſtehen. Seine Definitionen berichtigen und läutern ſich fortwährend durch die contradictoriſchen Fälle, die hier nicht Naturerſcheinungen ſind, ſondern Begriffsbeſtimmungen oder Urtheile. In dem Geſpräch über den Staat handelt es ſich um die Idee der Gerechtigkeit: der Gerechte, ſo ſcheint es dem Kephalos, muß Jedem das Seinige geben, alſo das Geliehene, wenn es der Andere fodert, zurückerſtatten. „Iſt es auch gerecht", fragt Sokrates, „die geliehenen Waffen zurückzugeben,

wenn sie der Andere im Wahnsinn fodert?" Offenbar nicht. Hier ist die negative Instanz: sie zeigt, daß die erste Definition der Gerechtigkeit zu weit war und darum die Sache nicht traf. Nicht in allen Fällen ist die Gerechtigkeit, wie sie Kephalos sich vorstellte.*) Es hieße die platonischen Gespräche abschreiben, wollte man die Beispiele seiner negativen Instanzen sammeln. — Ebenso macht Baco durch die negative Instanz die Probe, ob die gefundenen Bedingungen eines Naturphänomens die wesentlichen sind oder nicht. Plato experimentirt mit den Begriffen, wie Baco mit den Dingen; Beide beweisen, indem sie das zu Beweisende auf die Probe stellen, indem sie zusehen, ob es sich in allen Fällen so zeigt, wie sie glauben, d. h. indem sie es die negative Instanz bestehen lassen. Also Beide experimentiren: der Eine logisch, der Andere physikalisch; jener, um den wahren Begriff in unsern Vorstellungen, dieser, um die wahren Gesetze in der Natur zu finden. Sie gehen auf ähnlichen Wegen, d. h. per veram inductionem, nach entgegengesetzten Zielen. Diese Verwandtschaft hat Baco erkannt; sie macht ihn dem Plato geneigter als dem Aristoteles. Er selbst gibt darüber folgende Erklärung: „Die Induction, die zur Erfindung und zum sichern Beweis von Wissenschaften und Künsten dienen soll, muß die Natur sichten

*) Platon. de republica, Lib. I, 331, C. ff.

und ſcheiden, indem ſie die weſentlichen Bedingungen von den zufälligen trennt; ſie muß die negativen Inſtanzen durchmachen, um durch einen richtigen Schluß zu den affirmativen zu kommen. Und dies iſt bisher noch nicht geſchehen, ja nicht einmal verſucht worden, außer etwa durch Plato, der zur Sichtung ſeiner Definitionen und Ideen wenigſtens dieſe Form der Induction brauchte."*)

Die platoniſche Induction führt zu einer Ideenwelt, die ſich auf dem Wege fortgeſetzter Abſtraction bildet; die baconiſche Induction führt zum Abbild der wirklichen Welt auf dem Wege fortgeſetzter Erfahrung. Unter dem Geſichtspunkte Platos erſcheint die wirkliche Welt als das Abbild, wozu die Philoſophie das Urbild finden ſoll; unter dem baconiſchen dagegen erſcheint die wirkliche Welt als das Urbild, deſſen Abbild die Philoſophie zu treffen ſucht. Die platoniſche Abſtraction beſteht im Analyſiren der Begriffe; die baconiſche Erfahrung im Analyſiren der Dinge. Die Analyſe der Dinge iſt die anatomiſche Theilung der Körper; dieſe fodert Baco ſtatt der platoniſchen Abſtraction, er verlangt die „dissectio naturae", die „anatomia corporum." „Denn wir gründen im menſchlichen Geiſte das wahre Bild der Welt ſo wie es iſt, nicht wie es jedem Beliebigen ſeine Vernunft eingibt, und dieſes Bild kann nur getroffen

*) Nov. Org., I, 105.

werden durch die genaueste Zersetzung und Theilung der Dinge.*)

3. Bacos Verwandtschaft mit Demokrit und den Atomisten.

Dies führt uns auf das letzte Verhältniß, welches zugleich einen festen Berührungspunkt bildet, zwischen der baconischen und griechischen Philosophie. Dem Aristoteles widerstrebt Baco aus allen Kräften und in allen Punkten. Er will mit ihm gar nichts gemein haben. Seine Methode erscheint ihm ebenso unnütz und unfruchtbar als seine Lehren. Plato bietet ihm eine formale Verwandtschaft: er findet hier seine Methode wieder, die wahre Induction, nur gebraucht zu nichtigen Zwecken oder unnützen Erfindungen. Denn die platonischen Ideen oder Dichtungen haben nichts mit dem menschlichen Leben gemein und können auf dieses nicht praktisch und bildnerisch einfließen.

Indessen gibt es einen Lehrbegriff des Alterthums, der für Baco eine materiale Verwandtschaft enthält: das ist der Gegenpol der Formalphilosophie, der Materialismus, oder wie die Alten sagten, die Physiologie des vorsokratischen Zeitalters; es ist vor Allem die atomistische Philosophie des Demokrit, welcher sich Baco unwillkürlich und geflissentlich zuneigt und mit ihm alle folgenden Philosophen seiner

*) Nov. Org., I, Aph. 124.

Richtung. Dieſes philoſophiſche Zeitalter, das älteſte, lebte noch in der lebendigen Anſchauung der Natur, in der Materie der Dinge ſelbſt, nicht in deren abgezogenen Formen. Die Principien, welche man hier den Dingen zu Grunde legte, waren körperlicher Natur und fielen zuſammen mit den Elementen. Bacos Abneigung gegen die Formalphiloſophie macht und erklärt ſeine Zuneigung zum Materialismus. Sein Gegenſatz zum Ariſtoteles macht und erklärt ſeine Verwandtſchaft zu Demokrit. Baco und Demokrit bilden gleichſam die beiden Gegenpole der Formalphiloſophie, die das claſſiſche Alterthum und von hier aus das ſcholaſtiſche Mittelalter beherrſcht hatte. Demokrit iſt der jenſeitige, Baco der dieſſeitige Gegenpol. „Es iſt beſſer", ſagt Baco, „die Natur zu ſeciren, als zu abſtrahiren. Das hat die Schule des Demokrit gethan, die tiefer als alle übrigen in die Natur ſelbſt eindrang." *) Unter allen griechiſchen Philoſophen bezeichnet Baco die Atomiſten als die einſichtsvollſten, die den Sinn für echte Naturwiſſenſchaft gehabt und fortgepflanzt haben, und welche die platoniſch-ariſtoteliſche Philoſophie erſt dann habe verdunkeln und gleichſam überſtrahlen können, nachdem die Barbaren der Völkerwanderung, die Genſerich und Attila, den wiſſenſchaftlichen Sinn in der Welt vernichtet hatten. Denn in dem gebildeten Alterthum

*) Nov. Org., Lib. I, 51.

ſelbſt habe Demokrit nie aufgehört zu gelten.*) Demokrit und das ganze Zeitalter der vorſokratiſchen Naturphiloſophie ſetzt Baco dem Anſehen des Ariſtoteles entgegen. „Wie ſehr ſich Ariſtoteles in Worten, ſtatt in der lebendigen Wahrheit der Dinge bewegt habe, das zeige ſich am beſten", ſagt Baco, „wenn man ſeine Philoſophie mit der Anderer vergleiche, die bei den Griechen in Geltung waren. Denn die Homoiomerien des Anaxagoras, die Atome von Leucipp und Demokrit, Himmel und Erde des Parmenides, Streit und Liebe des Empedokles, das Feuer des Heraklit, welches die Körper entſtehen und vergehen läßt: alle dieſe Principien haben doch etwas von Naturwiſſenſchaft, ſie athmen Naturleben, ſie haben doch etwas gemein mit der Erfahrung und den Körpern, während die ariſtoteliſche Phyſik größtentheils nur mit Worten prunkt. Und Daſſelbe kehrt feierlicher in der Metaphyſik wieder, als ob es ſich hier mehr um Dinge als um Worte handle." **)

Unter allen jenen griechiſchen Naturphiloſophen gibt Baco den Atomiſten, Demokrit an ihrer Spitze, den Vorzug. Ihre Vorſtellungsweiſe iſt die natürlichſte, ſie penetrirt im eigentlichen Wortverſtande die Körper, denn ſie verfolgt dieſelben bis in ihre letzten Theile, ſie iſt die am meiſten materialiſtiſche. Demokrit hatte

*) Op. omn., p. 652—52.
**) Nov. Org., I, Aph. 63.

den richtigen Grundſatz: daß die Materie ewig ſei, daß die ewige Materie kein form- und geſtaltloſes Weſen, ſondern vom Anbeginn durch bewegende und geſtaltende Kräfte beſtimmt werde; daß Materie und Kraft ſchlechterdings unzertrennlich ſeien, in der Natur der Dinge nie geſchieden, und darum in der Naturerklärung wohl unterſchieden, aber nicht getrennt werden dürfen. Jene form- und geſtaltloſe Materie, von der Plato und Ariſtoteles mit ihren Schülern ſo viel reden, iſt nicht die Materie der Dinge, ſondern nur die Materie jener unbeſtimmten und unklaren Reden, womit ſich die Wortphiloſophie breit macht. *) Demokrits Mangel liegt nur darin, daß er ſeine richtigen und unzerſtörbaren Grundſätze nicht durch methodiſche Naturerklärung gewonnen, ſondern aus dem ſich ſelbſt überlaſſenen Verſtande vorweggenommen, daß er ſie nicht phyſikaliſch (durch Experimente) bewieſen, ſondern metaphyſiſch behauptet hat. **) Dieſer Man-

*) Atque materia ista est materia disputationum, non universi. Op., p. 654.

**) Dies iſt der Grund, warum Baco ſeine Philoſophie mit der atomiſtiſchen nicht identificirte. Er wollte phyſikaliſche Atome, nicht metaphyſiſche. Die phyſikaliſchen Atome ſind die Corpuskeln oder Partikeln, d. h. die letzten kleinſten Theile der Körper, die wir wahrnehmen und nachweiſen können. Die Atome im metaphyſiſchen oder ſtrengen Wortverſtande ſind Gedankendinge, die noch kein Naturforſcher je entdeckt hat. Das ſah Baco ſehr gut ein. Darum ſagt er: „Die Sache ſoll nicht bis auf Atome zurückgeführt werden, die einen leeren Raum und eine beharr-

gel Demokrits trifft überhaupt die griechiſche Naturphiloſophie, deren Charakter ſich in den Atomiſten am ſchärfſten ausprägt. Unter allen Zeitaltern der Philoſophie war dieſes älteſte der griechiſchen Phyſiologie der Natur und Wahrheit am nächſten verwandt. Wenigſtens erſcheint es ſo in den Augen Bacos. Es erſcheint ihm als das einzige, welches ernſtlich nach Naturwiſſenſchaft ſtrebte. Die folgenden Zeitalter von Sokrates bis herunter zu Baco verſchlechterten die Naturwiſſenſchaft und damit den wiſſenſchaftlichen Zuſtand überhaupt in zunehmender Degeneration. Zuerſt wurde die echte Naturphiloſophie verdorben und in Schatten gerückt durch die platoniſche Ideenlehre, die an die Stelle der Dinge Begriffe ſetzte, dann noch mehr durch die ariſtoteliſche Logik, die ſtatt der Dinge und Begriffe Worte ſetzte, ſpäter durch die römiſche Moralphiloſophie, zuletzt durch die chriſtliche Theologie, die ſich zur Vollendung der Barbarei und Geiſtesverwirrung mit der ariſtoteliſchen Philoſophie vermiſchte.*) Jenes älteſte Zeitalter allein, noch nicht verbildet durch eine falſche Philoſophie, noch wenig verwirrt durch idola theatri, hatte den richtigen Inſtinct und die richtige Abſicht. Um ſie auszuführen,

---

liche Materie fälſchlich vorausſetzen, ſondern auf wirkliche kleine Theile, die in Wahrheit exiſtiren (ad particulas veras, quales inveniuntur). Nov. Org., Lib. II, Aph. 8, p. 330. Vgl. Lib. I, 51, 57.

*) Op. Omn., p. 654.

fehlten ihm nur die wiſſenſchaftlichen Mittel. Ohne Inſtrumente, ohne Methode, wie ſie waren, konnten dieſe älteſten Naturphiloſophen nicht erfahrungsgemäß und wahrhaft phyſikaliſch denken. Was blieb ihnen übrig, da ſie die Natur nicht auf wiſſenſchaftlichem Wege interpretiren konnten, als ſie zu anticipiren? Ihre Phyſik wurde ſchon im Urſprunge Metaphyſik. Es war richtig, daß ſie die Principien der Dinge in den Elementen, in wirklichen Naturkräften, ſuchten, aber dieſe verwandelten ſich ihnen ſogleich in allgemeine Axiome. Sie fanden ihre Principien mehr durch einen divinatoriſchen Blick als durch gründliche Unterſuchung. Ohne ſichere Erfahrungsmethode waren ſie angewieſen auf den bloßen Verſtand. Sie hatten keine falſche Methode, ſondern gar keine. Und was kann der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand, da er zu wiſſen nicht vermag, anders als dichten? So erſcheint in Bacos Augen die älteſte Weisheit zwar ihrem Inhalte nach der Natur und Wahrheit verwandt, am nächſten unter allen Philoſophien der Vergangenheit, aber ihrer Form nach mehr als Dichtung, denn als Wiſſenſchaft. Natur und Wahrheit ſind darin gegenwärtig, nicht als deutliche Erkenntniß, gegründet auf Erfahrung, ſondern als Mythus oder als Project des dichteriſchen Verſtandes. Hier entdeckt Baco die Verwandtſchaft der griechiſchen Phyſiologie und Mythologie, und unter dieſem Geſichtspunkt entſteht ſeine Auffaſſung von der Weis-

heit der Alten. Die Physiologie erscheint ihm als Dichtung, was sie in der That auch in dem ältesten Zeitalter war, und die Mythologie als Weisheit im Gewande der poetischen Erzählung, d. h. als Fabel oder als Sinnbild der Natur und ihrer Kräfte, der Menschen und ihrer Sitten: denn was kann die Dichtung anders als die Wirklichkeit abbilden? Darin also stimmen die älteste Dichtung und die älteste Weisheit überein, daß sie der einfachen Wahrheit, der sie nicht durch falsche Cultur entrückt sind, am nächsten stehen und den Sinn der Natur, von dem sie erfüllt sind, auf bildliche Weise auslegen. So weiß Baco die Mythen des Alterthums nicht anders aufzufassen, denn als Sinnbilder oder Parabeln. Den Versuch einer solchen allegorischen Erklärung machte Baco in seiner Schrift über die Weisheit der Alten. Und er gelangte, wie es scheint, auf doppeltem Wege zu diesem Gesichtspunkte. Auf dem einen entdeckte er in dem ältesten Zeitalter naturwissenschaftliche Mythen, Fabeln, die als bedeutungsvolle Theorien auftreten und, ihrer dichterischen Hülle entkleidet, sich in physiologische Sätze verwandeln, die seiner Denkart näher verwandt scheinen als alle Systeme der spätern Weisheit. Wenn aber in einigen Fällen die Mythen offenbar allegorische Bedeutung haben, warum nicht ebenso gut in vielen andern? Wenn es naturwissenschaftliche Mythen gibt, warum soll es nicht ebenso gut moralische und poli-

tiſche geben? So konnte Baco ſchließen und demnach den Verſuch machen, die allegoriſche Erklärung, die ihm in einigen Fällen durch die Natur der Sache geboten ſchien, auf viele ähnliche Fälle anzuwenden. Und nicht genug, daß Baco ſo ſchließen konnte; nach der Entdeckung, die er bei ſeiner Reviſion der frühern Philoſophie in dem älteſten Zeitalter derſelben zu machen glaubte, mußte er ſogar die allegoriſche Erklärung der alten Dichtungen jeder andern vorziehen. Dazu zwang ihn außerdem der Geſichtspunkt, unter dem er die Poeſie als ſolche auffaßte. Dies iſt der andere Weg, den wir meinen. Der erſte führt in Weiſe der Induction von einer geſchichtlichen Thatſache zu einem Axiom, das Baco verallgemeinert, indem er daſſelbe auf viele Fälle anwendet; der andere führt in Weiſe der Deduction von einer allgemeinen Theorie zu einem Experiment, welches die vorausgeſetzte Theorie beſtätigen und an einer Reihe von Fällen beiſpielsweiſe geltend machen will. Beide treffen in einem Ziele zuſammen, und dieſes Ziel iſt Bacos Schrift über die Weisheit der Alten. Der kürzere von beiden Wegen, der in gerader Linie auf ſein Ziel losſteuert, iſt der zweite, der unmittelbar aus dem Geſichtspunkte der baconiſchen Poetik hervorgeht.

Siebentes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Poeſie.

Bei der kritiſchen Muſterung, die Baco über die frühere Philoſophie hält, ſieht er ſich am äußerſten Ende derſelben der Poeſie gegenüber. Der einzige Coincidenzpunkt, den ſeine Philoſophie mit der Vergangenheit gemein hat, liegt in dem älteſten Zeitalter, wo die Wiſſenſchaft noch eins war mit der Dichtung. Am weiteſten entfernt iſt der baconiſche Geiſt von dem ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen, er nähert ſich in einer gewiſſen Rückſicht dem platoniſchen, er trifft am nächſten zuſammen mit dem demokritiſch-atomiſtiſchen. Hier begegnen ſich die divergirenden Richtungen der baconiſchen und der frühern Philoſophie. Sie convergiren ganz in der Nähe der Mythologie, in dem dichteriſchen Zeitalter der Wiſſenſchaft, wo Philoſophie und Poeſie noch unmittelbar mit einander verkehrten. Hierauf gründet ſich das Intereſſe, welches Baco an den Mythen der Alten nimmt. Dieſes Intereſſe

hat in der baconiſchen Philoſophie ſelbſt einen tiefern Hintergrund, als man wohl meint, es findet ſeinen Unterſtützungspunkt in der Affinität, die ſich Baco mit dem Zeitalter der vorſokratiſchen Philoſophie zuerkennt. Seine Erklärung der alten Mythen oder ſein Verhältniß zu dieſer Poeſie will zum Theil wenigſtens miterklärt ſein aus der Stellung, welche die baconiſche Philoſophie zu der frühern einnimmt. Denn dieſe Erklärung iſt zum Theil wenigſtens nichts Anderes als eine Ueberſetzung der Mythologie in die baconiſche Phyſiologie. Inſofern gehört ſie zu den Exponenten, die Bacos Verhältniß zur frühern Philoſophie deutlich machen. Aber es läßt ſich ſeine Mythenerklärung auch unmittelbar aus dem Geſichtspunkte folgern, unter dem Baco die Poeſie als ſolche auffaßt. Zu dieſer Folgerung ſind wir um ſo mehr berechtigt, als ſie Baco ſelbſt gemacht hat. Seine poetiſchen Grundſätze gehen ſeiner Mythenerklärung voraus und bilden ſie vor.

I. Die baconiſche Poetik.*)

Die baconiſche Philoſophie geht davon aus, den theoretiſchen Geiſt auf den praktiſchen zu richten: das gemeinſchaftliche Ziel beider ſoll die menſchliche Bildung ſein im Sinne der gemeinnützigen Cultur, welche

*) De dignitate et augm. scient., Lib. II, cap. 13.

die menſchliche Herrſchaft vermehrt und das menſchliche Glück in aller Weiſe befördert. Der praktiſche Geiſt ſoll die Welt erfinderiſch *umbilden*, der theoretiſche ſoll ſie erfahrungsgemäß *abbilden*. Was kann dieſe abbildliche Darſtellung der Welt anders ſein als *Weltbeſchreibung* und *Welterklärung*? Die Weltbeſchreibung iſt die *Geſchichte* der Natur und Menſchheit. Die Welterklärung iſt die *Wiſſenſchaft*, welche erkennt, was die Geſchichte berichtet. Die Geſchichte gehört dem Gedächtniß an, welches unſere Erfahrungen ſammelt und aufbewahrt; die Wiſſenſchaft der Vernunft, welche jene Erfahrungen durchdenkt und auf allgemeine Geſetze zurückführt. Aber außer Gedächtniß und Vernunft hat der theoretiſche Menſchengeiſt noch ein anderes Vermögen: die *Einbildungskraft* oder *Phantaſie*. Es muß mithin auch ein Abbild der Welt möglich ſein durch die Phantaſie, welches nicht rein factiſch iſt, wie das Abbild der Welt im Gedächtniß, nicht rein geſetzmäßig, wie das Abbild der Welt in der Vernunft: welches ſich von beiden darin unterſcheidet, daß es nicht gefunden wird, ſondern *erfunden*. Wahrnehmung und Vernunft ſollen die treuen Spiegel ſein, welche die Dinge reflectiren, ohne ſie zu verändern. Die Phantaſie dagegen iſt ein Zauberſpiegel, der die Dinge verändert, indem er ſie abbildet. Sie imaginirt das Abbild der Welt. Dieſes erfundene Weltabbild iſt die *Poeſie*. Ihr gehört in dem Reiche

des theoretiſchen Geiſtes die mittlere Provinz zwiſchen Geſchichte und Wiſſenſchaft. *)

In ihrem Verfahren iſt die Poeſie dem praktiſchen Geiſte verwandt, denn ſie iſt erfinderiſch, aber ihr Zweck bleibt theoretiſch, denn er beſteht in der bloßen Darſtellung der Welt. In der Art ihrer Weltdarſtellung unterſcheidet ſich die Poeſie von der Wiſſenſchaft und Geſchichte. Dieſe nämlich müſſen die Welt darſtellen, wie ſie iſt; die Poeſie dagegen darf ſie darſtellen, wie das menſchliche Gemüth wünſcht, daß ſie ſein möchte. Jene machen den menſchlichen Geiſt den Dingen adäquat, dieſe die Dinge dem menſchlichen Geiſt. „Deshalb kann die Poeſie mit Recht als etwas Göttliches erſcheinen, weil ſie die Abbilder der Dinge unſerm Wunſche gemäß erſcheinen läßt, und nicht unſern Geiſt den Dingen unterwirft, was Vernunft und Geſchichte verlangen.“ **) Was alſo iſt die Poeſie unter dem baconiſchen Geſichtspunkte? Das Abbild der Welt, nicht blos in, ſondern auch nach unſerm Geiſte; das Abbild der Welt, dargeſtellt unter den Idolen der Phantaſie. Alſo hier erſcheint die Poeſie nur als Spiegel der Welt, nicht als Spiegel der menſchlichen Seele; nur als Abbild der Geſchichte, nicht als Abbild des eigenen Gemüths. Es gibt mit andern Worten für Baco keine lyriſche

*) De augm. scient., II, 1, p. 43.
**) De augm. scient., II, 13, p. 60.

Poeſie. Das folgt mit Nothwendigkeit aus ſeinem Standpunkte, der dem theoretiſchen Geiſte nur Weltabbildung, der Poeſie nur phantaſiegemäße Weltabbildung zuſchreibt. Baco ſelbſt erklärt: „Satiren, Elegien, Epigramme, Oden und was zu dieſer Gattung gehört, entfernen wir aus der Betrachtung der Poeſie und rechnen es zur Philoſophie und Rhetorik.“ *) Hier zeigt ſich die eigenthümliche Beſchränkung der baconiſchen Poetik: ſie verneint die lyriſche Poeſie; ſie iſt unvermögend, dieſelbe zu erklären. Damit überſieht ſie nicht blos eine ganze Welt der Poeſie, die exiſtirt, gleichviel mit welchem Namen man ſie bezeichnet, ſondern, was mehr iſt, ſie überſieht zugleich die unverſiegbare Quelle aller Dichtung: ſie überſieht, was die menſchliche Phantaſie erfinderiſch macht und poetiſch ſtimmt. Die lyriſche Poeſie iſt der Ausdruck Deſſen, was die Phantaſie inſpirirt und damit zum Dichten fähig und bedürftig macht, der Ausdruck Deſſen, was die poetiſche und künſtleriſche Thätigkeit überhaupt bedingt und hervortreibt. Es gibt keine Kunſtſchöpfung ohne Phantaſie; es gibt keine ſchaffende Phantaſie, ohne ein im Innerſten bewegtes Gemüth; und die lyriſche Poeſie ſagt, was das bewegte Gemüth leidet. Wer die Poeſie ſo er-

*) De augm. scient., Lib. II, 13. — Per poesim autem hoc loco intelligimus non aliud quam historiam confictam sive fabulam. Carmen enim stili quidam character est atque ad artificia orationis pertinet. Ibidem cap. 2, p. 43.

klärt, daß er die lyriſche ausſchließt, der denkt ſich Poeſie und Kunſt überhaupt ohne ſchaffende Phantaſie und Gemüthsbewegung; es iſt alſo natürlich, daß er von beiden nichts übrig behält als die Proſa. Dies wird ſich deutlich genug an Baco zeigen. Seine Begriffe von Poeſie ſind weit proſaiſcher als er ſelbſt. Er beginnt damit, daß er das Urpoetiſche in die Rhetorik, d. h. in die Proſa verweiſt, nämlich die lyriſche Poeſie; er hört damit auf, daß er das Urproſaiſche als den höchſten Grad des Poetiſchen hinſtellt, nämlich die allegoriſche Poeſie. In ſeinen Augen kehrt ſich die Poeſie geradezu um. Wo ſie aus ihrer natürlichen und erſten Quelle ſchöpft, da erſcheint ſie ihm gar nicht; wo ſie im Begriff iſt, ſich in Proſa zu verwandeln, und nur ihre Hülle noch nicht ganz abgelegt hat, da erſcheint ſie ihm auf dem Höhepunkte ihrer Würde und Kraft. Denn was bleibt der Poeſie übrig, wenn ſie die lyriſche Gattung ausſchließt? Nichts als die Abbildung der Geſchichte, die ſie darſtellt in Form der Erzählung als vergangene Begebenheit, in der Form des Dramas als gegenwärtige Handlung, in der Form des Sinnbildes als bedeutſamen Vorgang. Das poetiſche Abbild der Geſchichte iſt entweder Erzählung oder Drama oder Sinnbild; die Poeſie alſo ſelbſt ihren Gattungen nach epiſch, dramatiſch, paraboliſch. Von der epiſchen Poeſie ſagt Baco: historiam imitatur; die dramatiſche nennt er: historia spectabilis (nam constituit

imaginem rerum tanquam praesentium); die paraboliſche: historia cum typo (quae intellectualia deducit ad sensum).*)

Die epiſche Poeſie grenzt an die Geſchichte, die paraboliſche an die Wiſſenſchaft. Jene iſt Darſtellung, dieſe Deutung der Geſchichte; die Darſtellung ſetzt die Ueberlieferung voraus, die Deutung ſtrebt auf die Erklärung zu. Da nun Bacos ganze Aufgabe dahin zielt, aus der Geſchichte (Weltbeſchreibung) Wiſſenſchaft (Welterklärung) zu machen, ſo begreift ſich, wie ihn unter allen Gattungen der Poeſie am meiſten diejenige anzieht, die der Wiſſenſchaft zunächſt ſteht. Die paraboliſche iſt ihm die wichtigſte: „ſie überragt die andern.“ **) Sie feſſelt die Phantaſie durch ihre Bilder und reizt den Verſtand durch deren Bedeutſamkeit. So bildet ſie gleichſam die Einleitung, die Vorſchule, den erſten, kindlichen, phantaſiegemäßen Ausdruck der Wiſſenſchaft. Ihr didaktiſcher Werth iſt in Bacos Augen zugleich der poetiſche. Nicht das Intereſſe für die Kunſt, ſondern für die Wiſſenſchaft ſteigert hier die Bedeutung der allegoriſchen Poeſie, ſie erſcheint um ſo viel poetiſcher, als ſie nützlicher und der Wiſſenſchaft dienſtbarer iſt als die andern poetiſchen Gattungen.

---

*) De augm. scient., II, 13, p. 59.

**) At poesis parabolica inter reliquas eminet. Ibidem p. 60.

Sie verwandelt die Geſchichte in ein Sinnbild, in einen Typus, entweder um Geheimniſſe zu verhüllen oder um Wahrheiten zu verſinnlichen. Im erſten Fall iſt ſie myſtiſch, im zweiten didaktiſch. Die myſtiſche Symbolik dient der Religion, die didaktiſche der Wiſſenſchaft. Die heiligen Geheimniſſe der Religion werden durch Sinnbilder dem Auge der Menge ebenſo verhüllt, als die Wahrheiten der Natur dadurch faßlich und Allen zugänglich gemacht werden. Menenius Agrippa überzeugte das römiſche Volk durch ſeine Fabel von der Gerechtigkeit der politiſchen Standesverhältniſſe. Aehnlich redete auch die Wiſſenſchaft in dem älteſten Zeitalter zu den Menſchen. „Denn damals waren die Schlußfolgerungen der Vernunft neu und ungewohnt, darum mußte man die Vernunftwahrheiten durch Sinnbilder und Beiſpiele den Menſchen anſchaulich machen. Deshalb war damals Alles voll von Fabeln, Parabeln, Räthſeln und Gleichniſſen. Daher kamen die ſinnbildlichen Körper des Pythagoras, die Fabeln des Aeſop und was dergleichen mehr iſt. Selbſt die Sprüche der alten Weiſen redeten durch Gleichniſſe. Wie die Hieroglyphen älter ſind als die Buchſtaben, ſo ſind die Parabeln älter als die Beweiſe: ſie ſind die durchſichtigſten Argumente und die wahrſten Beiſpiele.“ *)

*) De augm. scient., II, cap. 13 sub fin. Cf. Praef. De sap. vet.

Das ist der Gesichtspunkt, unter dem Baco die Sagen des Alterthums auffaßt. Diese Götter- und Wundergeschichten sind Abbilder der Welt (der Natur und Menschheit) durch die Phantasie. Aber sie sind nicht natürliche Abbilder: was können sie anders sein als bedeutsame? Sie sind weder episch noch dramatisch: was können sie anders sein als parabolisch? Sie sind weniger Abbilder als Sinnbilder der Welt, deren die älteste Weisheit bedarf, um ihre Wahrheiten zu versinnlichen. Die Wissenschaft hat das Interesse, den Sinn zu erklären, den jene Sagen bildlich, gleichsam hieroglyphisch ausdrücken. Diese Mythenerklärung, die nur eine allegorische sein kann, rechnet Baco unter die zu lösenden Aufgaben der Wissenschaft, und er selbst macht beispielshalber den Versuch einer Lösung. „Da alle bisherigen Erklärungsversuche jener paraboliſchen Dichtung ungenügend sind, so müssen wir eine Philosophie nach Maßgabe der alten Parabeln unter die wissenschaftlichen Aufgaben rechnen. Zu diesem Zwecke wollen wir selbst das eine oder andere Beispiel angeben. Denn für alle Arbeiten, die wir unternommen wünschen, werden wir stets entweder Vorschriften oder Beispiele aufstellen, damit es nicht scheine, daß wir nur einen oberflächlichen Blick von der Sache gehabt und wie die Augurn nur mit geistigem Auge die Gegend gemessen, aber nicht verstanden haben, selbst die Wege zu betreten. Was

nun die Poeſie betrifft, ſo iſt die Erklärung der alten Parabeln das Einzige, was wir in dieſem Zweige wünſchen." *)

So führt Bacos Poetik ihn geraden Weges zu ſeiner Schrift über die Weisheit der Alten. Hier wird an einer Reihe von Beiſpielen die Löſung der bezeichneten Aufgaben vorbildlich gezeigt. Und zu dieſer Löſung bietet die baconiſche Poetik nicht blos Geſichtspunkt und Vorſchrift, ſondern zugleich exemplariſche Fälle, die ſich auch in der Schrift über die Weisheit der Alten wiederfinden. Die Sagen vom Pan, Perſeus und Dionyſus dienen hier gleichſam als prärogative Inſtanzen, um an der erſten das Sinnbild einer kosmiſchen oder phyſikaliſchen, an der zweiten das einer politiſchen, an der dritten das einer moraliſchen Wahrheit darzuthun. **)

II. Die baconiſche Erklärung der alten Mythen. ***)

Die Fabel vom Eros.

Was Baco die „Philoſophie nach Maßgabe der alten Parabeln" nennt, bedeutet nichts Anderes als die Auflöſung der Mythen in Philoſopheme, der Dichtung in Weisheit, der ſinnlichen Bilder in nackte Begriffe. Einen Verſuch der Art machte Baco in einer

*) De augm. scient., II, 13, p. 61.

**) Vgl. De augm. sc., II, 13 mit De sap. vet., Nr. 6, 7, 24.

***) De sapientia veterum.

ſehr merkwürdigen Schrift, die gleichſam den Uebergang bildet von ſeinem demokritiſchen Geſichtspunkt zu ſeiner Mythenerklärung, worin Baco eine Dichtung der älteſten Zeit in ſeine phyſiologiſchen Grundſätze verwandelt. Ließen nämlich die Begriffe ſeiner Poetik keine andere Mythenerklärung übrig als die allegoriſche, ſo konnte ihm nichts gelegener ſein, als wenn er denſelben Mythus im Munde der alten Dichter und Philoſophen zugleich antraf, wenn ſich beide deſſelben Sinnbildes in verwandter Abſicht bedienten. Und kein Mythus feſſelte ſeine Aufmerkſamkeit mehr als der naturphiloſophiſche, dem kosmogoniſche Vorſtellungen zu Grunde lagen. Unter den kosmogoniſchen Vorſtellungen ſchien ihm keine richtiger als die Atomenlehre des Demokrit, als überhaupt diejenige Phyſiologie, die allen Naturerſcheinungen den ewigen Stoff mit ſeinen wirkenden und geſtaltenden Kräften zu Grunde legte. In dieſe Vorſtellungsweiſe ſuchte daher Baco jenes Symbol aufzulöſen, wodurch Dichter und Philoſophen der älteſten Zeit die Entſtehung der Welt erklärt und verſinnlicht haben. Das iſt die Fabel vom Eros, nicht als dem Sohn der Aphrodite, ſondern als dem älteſten der Götter, als dem Bildner der Welt, von dem die Einen ſagen, daß er grundlos (sine parente = sine causa) ſei, die Andern, daß ihn die Nacht aus dem Chaos gezeugt habe. Dieſer Eros mit ſeinen Attributen iſt für Baco das Sinnbild der

urſprünglichen Materie mit ihren Kräften, und eben dieſe Vorſtellung gilt ihm als die gründlichſte und wahrſte der alten Weisheit, vor Allem der Atomenlehre des Demokrit. Dieſes Thema behandelt die baconiſche Schrift „über den Urſprung der Dinge nach den Fabeln vom Eros und Himmel, oder die Lehre des Parmenides, Teleſius und beſonders des Demokrit, dargeſtellt in der Fabel vom Eros". Auf dieſe Erklärung ſcheint Baco den größten Werth gelegt zu haben. Er wiederholt ſie, ſo oft er kann. In der Schrift über die Weisheit der Alten kehrt ſie wieder, namentlich unter den Ueberſchriften „coelum sive origines", „cupido sive atomus". *)

Von allen einunddreißig Fällen, womit Baco in ſeiner Schrift über die Weisheit der Alten experimentirt, iſt es weniger die Erklärung ſelbſt, die uns anzieht, als der Geſichtspunkt des Erklärers, und der letztere nur deshalb, weil er von der einen Seite das Verhältniß der baconiſchen Philoſophie zum Alterthum exponirt, von der andern eine ſehr charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit des baconiſchen Geiſtes kenntlich macht. Baco ſetzt voraus, daß die Mythen Parabeln ſind, ohne ſich im mindeſten um ihre Geſchichte zu

*) De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine. Op., p. 650 sq. Vgl. De sap. vet., Nr. 12 und 17.

kümmern, ohne ihren Urſprung, ihre volksthümlichen und religiöſen Elemente zu unterſuchen, die frühern Bildungen von ſpätern, die epiſchen Beſtandtheile von den allegoriſchen zu ſondern. Parabeln ſind Gleichungen, von denen das eine Glied gegeben iſt, das andere gefunden werden ſoll. Gegeben iſt das Bild, zu finden iſt der Sinn. Parabeln ſind alſo Sinnbilder, von denen das Bild gegeben, der Sinn aufgegeben wird. Baco will die Mythen, die er als Parabeln anſieht, in Gleichniſſe verwandeln. Er überſchreibt deshalb jede mit der Gleichung, die als Thema ausgeführt werden ſoll. Die Sagen, die er ungeordnet und unkritiſch an einander reiht, ſind für ihn ſo viele Räthſel, die er mit erfinderiſchem Sinn und noch mehr mit erfinderiſcher Willkür auflöſt. Da jene Dichtungen in der That nur ſich ſelbſt gleich ſind und ein zweites Glied weder bedürfen noch verlangen, ſo iſt im Auffinden des letztern Bacos Phantaſie ganz ſich ſelbſt und ihrem Spieltriebe überlaſſen. Er verhält ſich zu den Mythen ähnlich wie Aeſop zu den Thieren, er dichtet ſie um und legt die Wahrheit in ſie hinein, die ſie veranſchaulichen ſollen. Er allein iſt in dieſem Fall der allegoriſche Dichter. Er iſt ſo wenig ein Interpret der Mythen als Aeſop ein Zoolog.

Aber ſehr charakteriſtiſch iſt in vieler Beziehung das Spiel, welches Baco mit den Mythen treibt in der ernſtlichen Abſicht, ſie zu erklären. Wir ſehen hier auf das deutlichſte, wie fremd ſich die baconiſche

Betrachtungsweiſe gegenüber der Poeſie dem Alterthum, der Geſchichte überhaupt beweiſt, wie wenig ſie vermag, das Eigenthümliche und Urſprüngliche geſchichtlicher Bildungen zu faſſen, während ſie doch die natürlichen Bildungen in ihrer objectiven Beſchaffenheit zu erklären aus dieſer Erklärung alle menſchlichen Analogien zu entfernen, mit ſo vielem Eifer, mit ſo umſichtiger Sorgfalt beſtrebt war. Auch zeigt ſich Bacos Neigung und Talent zur Auffindung von Analogien nirgends ungebundener und willkürlicher als hier, wo ihm der glückliche Leitſtern fehlte, dem ſich ſein combinatoriſcher Sinn im Reiche der Natur überlaſſen durfte. Seine Mythenerklärung, die vielen Tiefſinn mit ebenſo vielem Leichtſinn fruchtlos verſchwendet, iſt ein auffallendes Beiſpiel ſolcher verfehlter Analogien, vor denen das baconiſche Organon ſelbſt gewarnt hatte. Statt vieler Beiſpiele wollen wir eines anführen. Der Gott Pan gilt ihm als Sinnbild der Natur: wie ihm die Natur erſcheint, ſo muß ſie ſich in jenem Bilde verſinnlichen; in dieſer Abſicht muß das Alterthum den Panmythus gedichtet haben. Pan repräſentirt den Inbegriff der irdiſchen Dinge, die der Vergänglichkeit anheimfallen, denen die Natur eine beſtimmte Lebensdauer vorſchreibt: darum ſind die Parzen die Schweſtern des Gottes. Die Hörner des Pan ſpitzen ſich nach oben zu: ebenſo die Natur, die von den Individuen zu den Arten, von den Arten zu den Gattungen emporſteigt

und ſo dem Bau einer Pyramide gleicht, die ſich in den Panhörnern verſinnbildlicht. Dieſe berühren den Himmel: die höchſten Gattungsbegriffe führen aus der Phyſik zur Metaphyſik und zur natürlichen Theologie. Der Körper des Pan iſt *behaart*: dieſe Haare ſind ein Symbol der Lichtſtrahlen, die von den leuchtenden Körpern ausgehen. Der Pankörper iſt *doppelförmig*, gemiſcht aus Menſch und Thier, aus der höhern und niedern Gattung: Daſſelbe gilt von allen natürlichen Bildungen: überall zeigt ſich Uebergang von der niedern Stufe zur höhern, Miſchung aus beiden. Die *Ziegenfüße* des Gottes ſind ein Symbol der aufſteigenden Weltordnung; die *Panflöte* ein Sinnbild der Weltharmonie, die *ſieben Röhre* bedeuten die ſieben Planeten. Der *gekrümmte Stab* iſt das bedeutſame Zeichen des verſchlungenen Weltlaufs; endlich die *Echo*, die ſich dem Pan vermählt, veranſchaulicht die Wiſſenſchaft, die das Echo der Welt, deren Abbild und Wiederhall ſein ſoll.

In dieſem Geiſte erklärt ſich Baco die Mythen. Seine Erklärungen ſind *Traveſtien*, denen die komiſche Abſicht fehlt, und die gerade deshalb um ſo greller den Ernſt der Interpretation parodiren. Den Mythen gegenüber ſind dieſe Erklärungen nichtig; Niemand kann von uns verlangen, daß wir ſie ernſtlich widerlegen. Für Baco aber ſind ſie bedeutſam; und unſere Aufgabe konnte nur ſein, dieſe Bedeutung zu zeigen und unſern Leſern deutlich zu machen, wie Baco

auf der Bahn ſeiner Philoſophie zu ſeiner Mythenerklärung kam, denn ſie war keineswegs, wie Viele meinen und wie es auf den erſten Anblick Jedem ſcheinen muß, ein müßiger Zeitvertreib.

Es kann nicht fehlen, daß ſich hie und da auch ſinnige und treffende Züge einmiſchen. Es gibt gewiſſe Mythen, denen Charaktere menſchlicher Gattung aufgeprägt ſind, die als menſchliche Typen unſere Einbildungskraft feſſeln: als ob ſie Spiegelbilder der eigenen Gemüthsverfaſſung wären. So iſt der Prometheus ein unwillkürlicher Typus geworden für die im Selbſtgefühl und im Selbſtgenuß der eigenen unabhängigen Kraft aufſtrebenden Geiſter. In dieſem Typus haben ſich, wie in einem Vorbilde, Goethe und Baco geſpiegelt. Baco ſieht in dem Titanen der Mythe den erfinderiſchen Menſchengeiſt, der die Natur ſeinen Zwecken unterwirft, die menſchliche Herrſchaft begründet und die menſchliche Kraft ins Grenzenloſe erhebt, indem er ſie gegen die Götter aufrichtet. *)

Wie er im Prometheus das Vorbild des emporſtrebenden, durch Erfindung mächtigen Menſchengeiſtes ſieht, ſo erſcheint ihm Narciß als Typus der menſchlichen Eigenliebe. Er benutzt die Dichtung, um mit deren Zügen den Charakter der Selbſtliebe zu ſchildern; und wir müſſen geſtehen, ſo ſehr Baco die Züge des Dichters misbraucht, ſo fremd ſeine Erklärung

*) De sap. vet., Nr. 26. Prometheus = status hominis.

dem Charakter des Mythus ist, so sehr beweist sie in ihm selbst eine feine und sinnige Menschenkenntniß. Den Dichter hat er verfehlt, aber den Charakter der Eigenliebe so menschenkundig getroffen, daß wir die Schilderung mit seinen Worten wiederholen. „Narciß, so erzählt man, war wunderbar von Gestalt und Schönheit, aber zugleich erfüllt von unmäßigem Stolz und unerträglicher Verschmähung. Selbstgefällig, wie er war, verachtete er die Andern und lebte einsam im Walde und auf der Jagd mit wenigen Gefährten, denen er Alles war. Sehnsüchtig verfolgte ihn überall die Nymphe Echo. So kam er einst auf seinen einsamen Wanderungen zu einer klaren Quelle, und hier lagerte er sich am heißen Mittage. Kaum hatte er im Wasserspiegel sein eigenes Bild erblickt, so versank er in dessen Betrachtung, staunte sich an, und ganz und gar in diese Anschauung vertieft und davon hingerissen, konnte ihn nichts von diesem Bilde entfernen. An die Stelle festgebannt, erstarrte er und verwandelte sich zuletzt in die Blume Narciß, die im ersten Frühlinge blüht und den unterirdischen Göttern, dem Pluto, der Proserpina und den Eumeniden geweiht ist. — Diese Fabel scheint die Gemüthsverfassung und die Schicksale Derer zu veranschaulichen, die Alles, was sie sind, von der Natur allein haben, ohne eigene Anstrengung, jener Lieblinge der Natur, die sich in Selbstliebe auflösen und gleichsam verzehren. Diese Gemüthsart bringt es mit sich, daß solche Menschen

ſelten im öffentlichen Leben erſcheinen und ſich mit den bürgerlichen Geſchäften einlaſſen. Denn im öffentlichen Leben müſſen ſie manche Vernachläſſigung, manche Geringſchätzung erfahren, die ihr Selbſtgefühl drücken und ſchmerzen würde. Darum leben ſie lieber einſam, für ſich, gleichſam im Schatten, nur mit ſehr wenigen auserwählten Gefährten, und nur mit ſolchen, von denen ſie verehrt und bewundert werden, die ihnen, wie ein Echo, in Allem, was ſie ſagen, beiſtimmen und ſtets mit Worten ſich willfährig zeigen. Sind ſie nun, wie es nicht anders ſein kann, von dieſer Lebensart entkräftet, ausgehöhlt, und von Selbſtbewunderung verzehrt, dann ergreift ſie eine unglaubliche Thatloſigkeit und Trägheit, ſodaß ſie ganz und gar erſtarren und alles Feuer und allen Lebensmuth einbüßen. Sinnig laſſen ſich dieſe Gemüther mit den Frühlingsblumen vergleichen; im erſten Jugendalter blühen ſie und werden von aller Welt bewundert, im reifen Alter täuſchen und vereiteln ſie die Hoffnungen, die man auf ſie geſetzt hatte. Wie die Frühlingsblumen ſind dieſe reichbegabten Naturen den unterirdiſchen Göttern geweiht, denn ſie verſchwinden ſpurlos, ohne der Welt etwas genützt zu haben. Denn was keine Frucht von ſich gibt, ſondern wie ein Schiff im Meere vorübergleitet und verſinkt, das pflegten die Alten den Schatten und unterirdiſchen Göttern zu weihen." *)

*) De sap. vet., Nr. 4. Narcissus = philautia.

Man ſieht aus dieſem Beiſpiele, das wir gefliſſentlich gewählt haben, wie rückſichtslos Baco mit den Zügen der Dichtung umgeht. Sein Narciß iſt ein anderer als der des Ovid. Gerade der dichteriſche Hauptzug erſcheint bei Baco in ſein Gegentheil verkehrt. In der Dichtung verſchmäht Narciß die Echo, die ihn verfolgt; in der baconiſchen Erklärung ſucht er die Echo als die einzige Geſellſchaft, die er verträgt. Aus der ſehnſüchtigen Nymphe macht Baco Paraſiten, und aus dem Narciß einen allgemeinen menſchlichen Typus, den er treffend und meiſterhaft zeichnet.

III. Das griechiſche und römiſche Alterthum.

Baco und Shakſpeare.

Für die geſchichtliche und religiöſe Grundlage der Mythologie hat Baco weder Sinn noch Maßſtab. Er nimmt die Mythen als luftige Gebilde einer willkürlichen Phantaſie, als poetiſche Lehrbegriffe, die er nach der Form ſeines Geiſtes erklärt und verwandelt. Aber die Mythologie bildet die Grundlage des Alterthums. So wenig er dieſe erkennt, ſo wenig iſt Baco im Stande, die Welt zu beurtheilen und zu verſtehen, die ſich auf jener Grundlage erhebt. Er urtheilt über das Alterthum als ein Draußenſtehender mit fremdem Geiſte. Ihm fehlte der Sinn für die geſchichtliche Eigenthümlichkeit des Alterthums, der congeniale

Verſtand für das Antike, der hier, wenn irgendwo, nöthig iſt zu einer eindringenden Erkenntniß. Dieſer Mangel bleibt in der geſammten von Baco begründeten Aufklärung. Auch die deutſche Aufklärung hat an dieſem Mangel gelitten; ſie hat ihn durch Winckelmann und deſſen Nachfolger ergänzt. Aber dieſe Ergänzung iſt auf der engliſch-franzöſiſchen Seite ausgeblieben, und es ſcheint, als ob dem Geiſte, der hier die Herrſchaft führt, dafür die Anlage fehlt, die durch keine empiriſche Kenntniß erworben, geſchweige erſetzt werden kann. Dieſe Anlage beruht auf einer Verwandtſchaft, die unter den denkenden Völkern der neuen Welt das deutſche auszeichnet, vielleicht zum Erſatz für ſo viele andere Mängel. Wir reden hier von dem griechiſchen Alterthum, welches Baco nicht von dem römiſchen zu unterſcheiden wußte. Dieſer Unterſchied aber iſt ſo groß, daß er kaum den gemeinſamen Namen duldet. Das claſſiſche Alterthum im ſpecifiſchen Sinn iſt das griechiſche auf homeriſcher Grundlage. Baco dagegen, wie es ſein Nationalgeiſt und ſein Zeitalter mit ſich brachte, erblickte das griechiſche Alterthum nur durch das Medium des römiſchen. Er hatte ſelbſt in ſeiner Denk- und Empfindungsweiſe etwas dem römiſchen Geiſte Verwandtes, der ſich zum griechiſchen verhält wie die Proſa zur Poeſie. Wie die griechiſche Mythendichtung im römiſchen Verſtande erſchien, ähnlich erſcheint ſie in dem baconiſchen. Die Römer erklärten die alten

Dichtungen in jener allegoriſchen Weiſe, die bei den ſpätern Philoſophen nach Ariſtoteles, namentlich bei den Stoikern aufkam und zuerſt durch Chryſipp geltend gemacht wurde. Dieſe ſpätern Philoſophen waren ſchon auf dem Uebergange aus der griechiſchen Welt in die römiſche. So ſehr ſich Baco in der Vorrede ſeiner Schrift über die Weisheit der Alten gegen die Stoiker, vorzüglich gegen Chryſipp zu verwahren ſucht, ſo wenig hat er ein Recht, ihre Mythenerklärung für eitler und willkürlicher zu halten als die ſeinige. Das ganze Zeitalter, in dem er lebte, kannte das griechiſche Alterthum nur im Geiſte des römiſchen. Mit dieſem ſympathiſirte der engliſche Nationalgeiſt vermöge ſeiner Weltſtellung und die baconiſche Denkweiſe ſelbſt. Zwiſchen dem römiſchen und baconiſchen Geiſte liegt die Affinität in dem überwiegend praktiſchen Sinn, der Alles unter dem Geſichtspunkte des menſchlichen Nutzens betrachtet und deſſen letzter und größter Zweck kein anderer iſt als die Vermehrung der menſchlichen Herrſchaft. Man darf dieſe Parallele durch einige Punkte verfolgen. Die Römer begehren die Herrſchaft über die Völker, Baco die Herrſchaft über die Natur. Beide brauchen als Mittel die Erfindung: bei den Römern iſt dieſes Mittel die militäriſche, bei Baco die phyſikaliſche Erfindung. Was dort die ſiegreichen Kriege, das ſind hier die ſiegreichen Experimente. Um ihren Kriegen einen ſichern Hintergrund zu geben, finden die Römer die

bürgerlichen Geſetze, welche die innern Rechtszuſtände befeſtigen und regeln. Um ſeine Experimente auf eine ſichere Baſis zu ſtützen, ſucht Baco die natürlichen Geſetze, welche die innern Bedingungen feſtſtellen, unter denen die Experimente gelingen. Und bei beiden macht die Erfahrung die Richtſchnur, wonach die Geſetze gebildet werden, dort in politiſchem, hier in naturwiſſenſchaftlichem Verſtande. Praktiſche Weltzwecke beſtimmen die Richtung des römiſchen und des baconiſchen Geiſtes und erzeugen in beiden eine gewiſſe Verwandtſchaft der Denkweiſe. Unter dem Geſichtspunkt des praktiſchen Nutzens, der von ihren nationalen und politiſchen Zwecken abhing, haben ſich die Römer die griechiſche Götterwelt angeeignet, ſie haben ſie bürgerlich gemacht und die Phantaſie daraus vertrieben. Darum neigte ſich der römiſche Verſtand von ſelbſt zur allegoriſchen Erklärung der Mythen, wodurch die naive Dichtung zu einer Sache des reflectirenden Verſtandes gemacht und aus der freien Schöpfung der Phantaſie in ein Mittel für didaktiſche oder andere Zwecke verwandelt wird. Ueberhaupt iſt die allegoriſche Erklärung poetiſcher Werke erſt möglich mit der Frage: was will die Dichtung, wozu dient ſie? Auf dieſe Frage iſt die allegoriſche Erklärung eine denkbare Antwort. Die Antwort iſt ſo proſaiſch und dem Geiſte der Poeſie fremd als die Frage. Die Allegorie ſelbſt dient dem Künſtler, wo er ſie braucht, nie zum Zweck, ſondern

nur als Mittel, ſie iſt nie ſein Object, ſondern ſtets Inſtrument, und er braucht ſie nur da, wo er ſein Object nicht anders als mit ihrer Hülfe ausdrücken kann. Sie iſt in der Poeſie, wie überhaupt in der Kunſt, eine Hülfsconſtruction, die allemal einen Mangel beweiſt entweder in den natürlichen Mitteln der Kunſt oder in denen des Künſtlers. So läßt ſich die Poeſie erſt dann allegoriſch erklären, wenn man dieſe ſelbſt ſo betrachtet als ſie die Allegorie: nicht als Zweck, ſondern als Mittel für auswärtige Zwecke. Das war die römiſche Auffaſſungsweiſe gegenüber den Schöpfungen der griechiſchen Phantaſie, und damit ſtimmte die baconiſche überein.

Dieſelbe Verwandtſchaft mit dem römiſchen Geiſte, dieſelbe Fremdheit gegenüber dem griechiſchen finden wir in Bacos größtem Zeitgenoſſen wieder, deſſen Phantaſie einen ſo weiten und umfaſſenden Geſichtskreis beherrſchte als Bacos Verſtand. Wie konnte der griechiſchen Poeſie gegenüber dem Verſtande eines Baco gelingen, was der gewaltigen Phantaſie eines Shakſpeare nicht möglich war? Denn in Shakſpeare ſtellte ſich der Phantaſie des griechiſchen Alterthums eine gleichartige und ebenbürtige Kraft gegenüber, und nach dem alten Spruche ſollte doch das Gleiche durch das Gleiche am erſten erkannt werden. Aber das Zeitalter, der Nationalgeiſt, mit einem Worte alle die Mächte, welche den Genius eines Menſchen ausmachen, und denen unter allen das Genie ſelbſt

am wenigſten widerſtehen kann, ſetzten hier die undurchdringliche Schranke. Sie war dem Dichter ſo undurchdringlich als dem Philoſophen. Shakſpeare vermochte ſo wenig griechiſche Charaktere darzuſtellen, als Baco die griechiſche Poeſie zu erklären. Wie Baco hatte Shakſpeare etwas Römiſches in ſeinem Geiſt, nichts dem Griechiſchen Verwandtes. Die Coriolane und Brutus, die Cäſar und Antonius wußte ſich Shakſpeare anzueignen: er traf die römiſchen Helden des Plutarch, nicht die griechiſchen des Homer. Die letztern konnte er nur parodiren, aber ſeine Parodie war nicht zutreffend, ſo wenig zutreffend als Bacos Erklärung über die Weisheit der Alten. Es müſſen verblendete Kritiker ſein, die ſich überreden können, die Helden der Ilias ſeien in den Caricaturen von Troilus und Creſſida übertroffen. Dieſe Parodie konnte nicht zutreffend ſein, weil ſie von vornherein poetiſch unmöglich war. Schon der Verſuch, den Homer zu parodiren, beweiſt, daß man ihm fremd iſt. Denn was ſich nie parodiren läßt, iſt das Einfache und Naive, das in Homer ſeinen ewigen und unnachahmlichen Ausdruck gefunden. Eben ſo gut könnte man Caricaturen machen auf die Statuen des Phidias! Wo die dichtende Phantaſie nie aufhört, einfach und naiv zu ſein, wo ſie ſich nie verunſtaltet durch Ziererei oder Unnatur, da iſt das geweihte Land der Poeſie, in dem der Parodiſt keine Stelle findet. Dagegen läßt ſich eine Parodie denken, wo ſich der Man-

gel an Einfachheit und Natürlichkeit fühlbar macht, ja sie kann hier als poetisches Bedürfniß empfunden werden. So konnte Euripides, der oft genug weder einfach noch naiv war, parodirt werden, und Aristophanes hat gezeigt, wie treffend. Selbst Aeschylus, der nicht immer ebenso einfach als groß blieb, konnte nicht ganz der parodirenden Kritik entgehen. Aber Homer ist sicher! Ihn parodiren heißt, ihn verkennen und so weit außer seiner Tragweite stehen, daß man nichts mehr von der Wahrheit und dem Zauber homerischer Dichtung empfindet. Hier standen Shakspeare und Baco. Die Phantasie Homers und Alles was durch diese Phantasie angeschaut und empfunden sein will, blieb ihnen fremd, und das war nicht weniger als das griechisch-classische Alterthum. Man kann den Aristoteles nicht verstehen ohne den Plato, und ich behaupte: man kann die platonische Ideenwelt nicht mit verwandtem Geiste anschauen, wenn man nicht vorher mit verwandtem Geiste die homerische Götterwelt empfunden hat. Ich rede von der Form des platonischen Geistes, nicht von seinen logischen Materien; der homerische Glaube (dogmatisch genommen) war freilich nicht der platonische, so wenig als der des Phidias. Aber diese dogmatischen oder logischen Differenzen sind weit geringer als die formale und ästhetische Verwandtschaft. Die Conceptionen Platos sind von homerischer Abkunft.

Diesen Mangel geschichtlicher Weltanschauung theilt

Baco mit Shakſpeare neben ſo vielen Vorzügen, die ſie gemein haben. In die Parallele Beider, welche Gervinus in der Schlußbetrachtung ſeines „Shakſpeare“ mit der ihm eigenthümlichen Kunſt der Combination gezogen und durch eine Reihe treffender Punkte durchgeführt hat, gehört auch die ähnliche Stellung Beider zum Alterthum, ihre Verwandtſchaft mit dem römiſchen Geiſte, ihre Fremdheit gegenüber dem griechiſchen. *) Beide hatten in eminenter Weiſe den Sinn für Menſchenkenntniß, der das Intereſſe am praktiſchen Menſchenleben und an der geſchichtlichen Wirklichkeit ſowohl vorausſetzt als hervorruft. Dieſem Intereſſe entſprach der Schauplatz, auf dem ſich die römiſchen Charaktere bewegten. Hier begegneten ſich Baco und Shakſpeare, in dem Intereſſe an dieſen Objecten und in dem Verſuch, ſie darzuſtellen und nachzubilden: dieſe Uebereinſtimmung erleuchtet ihre Verwandtſchaft mehr als jedes andere Argument. Dabei findet ſich keine Spur einer wechſelſeitigen Berührung. Baco erwähnt Shakſpeare nicht einmal da, wo er von der dramatiſchen Poeſie redet, er geht an dieſer mit einer allgemeinen und oberflächlichen Bemerkung vorüber, die weniger auf ſie ſelbſt als auf das Theater und deſſen Nutzen gerichtet iſt; und was ſein eigenes Zeitalter betrifft, ſo redet Baco von dem moraliſchen Werth des Theaters

*) Shakſpeare von Gervinus, Bd. IV, S. 343 fg.

mit großer Geringschätzung. Aber man muß auch Bacos Verwandtschaft mit Shakspeare nicht in seinen ästhetischen Begriffen, sondern in den moralischen und psychologischen aufsuchen. Seine ästhetischen Begriffe folgen zu sehr dem stofflichen Interesse und dem utilistischen Gesichtspunkt, um die Kunst als solche in ihrem selbständigen Werthe zu treffen. Indessen das hindert nicht, daß Bacos Art, Menschen zu beurtheilen und Charaktere aufzufassen, mit Shakspeare zusammentraf; daß er den Stoff der dramatischen Kunst, das menschliche Leben, ähnlich vorstellte als der große Künstler selbst, der diesen Stoff wie Keiner zu gestalten wußte. Ist nicht das unerschöpfliche Thema der shakspeareschen Dichtung die Geschichte und der naturgemäße Gang der menschlichen Leidenschaften? Ist nicht in der Behandlung dieses Themas Shakspeare unter allen Dichtern der größte und einzige? Und eben dieses Thema setzt Baco der Moralphilosophie zur vorzüglichen Aufgabe. Er tadelt den Aristoteles, daß er die Affecte nicht in der Ethik, sondern in der Rhetorik behandelt, daß er nicht ihre natürliche Geschichte, sondern ihre künstliche Erregung ins Auge gefaßt habe. Auf die natürliche Geschichte der menschlichen Affecte richtet Baco die Aufmerksamkeit der Philosophie. Er vermißt die Kenntniß davon unter den Wissenschaften. „Die Wahrheit zu reden", sagt Baco, „so sind die vorzüglichen Lehrer dieser Wissenschaft die Dichter und Geschichtschreiber,

die nach der Natur und dem Leben darſtellen, wie die Leidenſchaften aufgeregt und entzündet werden müſſen, wie gelindert und beſänftigt, wie gezügelt und bezähmt, um nicht auszubrechen, wie die gewaltſam unterdrückten und verhaltenen Leidenſchaften ſich dennoch verrathen, welche Handlungen ſie hervorbringen, welchen Wechſeln ſie unterliegen, welche Knoten ſie ſchürzen; wie ſie einander gegenſeitig bekämpfen und widerſtreben." *) Eine ſolche lebensvolle Schilderung verlangt Baco von der Moral. Er verlangt damit nichts Geringeres als eine Naturgeſchichte der Affecte: genau Daſſelbe, was Shakſpeare geleiſtet hat. Welcher Dichter hätte es beſſer geleiſtet als er? Welcher hätte den Menſchen und ſeine Leidenſchaften, wie ſich Baco ausdrückt, mehr „ad vivum" gezeichnet? „Die Dichter und Geſchichtſchreiber", meint Baco, „geben uns die Abbilder der Charaktere; die Ethik ſoll nicht dieſe Bilder ſelbſt, wohl aber deren Umriſſe aufnehmen: die einfachen Züge, welche die menſchlichen Charaktere beſtimmen. Wie die Phyſik die Körper ſeciren ſoll, um ihre verborgenen Eigenſchaften und Theile zu entdecken, ſo ſoll die Ethik in die menſchlichen Gemüthsverfaſſungen eindringen, um deren geheime Dispoſitionen und Anlagen zu erkennen. Und nicht die innern Anlagen, auch die äußern Bedingungen, welche die menſchlichen Charaktere mit ausprä-

*) De augm. scient., Lib. VII, cap. 3, p. 200.

gen, will Baco in die Ethik aufgenommen wissen: alle jene Eigenthümlichkeiten, die sich der Seele mittheilen von Seiten des Geschlechts, der Lebensstufe, des Vaterlandes, der Körperbeschaffenheit, der Bildung, der Glücksverhältnisse u. s. f." *) Mit einem Wort: er will den Menschen betrachtet wissen in seiner Individualität: als ein Product von Natur und Geschichte, durchgängig bestimmt durch natürliche und geschichtliche Einflüsse, durch innere Anlagen und äußere Einwirkungen. Und genau so hat Shakspeare den Menschen und sein Schicksal verstanden: er faßte den Charakter als ein Product dieses Naturells und dieser geschichtlichen Stellung und das Schicksal als ein Product dieses Charakters. Wie groß Bacos Interesse für solche Charakterschilderungen war, zeigt sich darin, daß er selbst sie zu machen versuchte. Er entwarf in treffenden Zügen das Charakterbild von Julius Cäsar, in flüchtigen Umrissen das von Augustus. **) Beide faßte er in ähnlichem Geiste auf, als Shakspeare. Er sah in Cäsar Alles vereinigt, was an Größe und Adel, an Bildung und Reiz der römische Genius zu vergeben hatte, er begriff diesen Charakter als den größten und gefährlichsten, den die römische

*) Ibidem p. 199.

**) Imago civilis Julii Caesaris. Im. civ. Augusti Caesaris, p. 1320 sq.

Welt haben konnte. Und was bei der Analyſe eines Charakters ſtets die Probe der Rechnung macht, Baco erklärte den Charakter Cäſars ſo, daß er ſein Schickſal miterklärte. Er ſah, wie Shakſpeare, daß es in Cäſar die Neigung zum monarchiſchen Selbſtgefühl war, die ſeine großen Eigenſchaften und zugleich deren Verirrungen beherrſchte, wodurch er der Republik gefährlich und ſeinen Feinden gegenüber blind wurde. „Er wollte", ſagt Baco, „nicht der Größte unter Großen, ſondern Herrſcher unter Gehorchenden ſein." Seine eigene Größe verblendete ihn ſo, daß er die Gefahr nicht mehr kannte. Das iſt derſelbe Cäſar, den Shakſpeare ſagen läßt: „Ich bin gefährlicher als die Gefahr, wir ſind zwei Leuen, an einem Tage geworfen, doch ich der ältere und der ſchrecklichere!" Wenn Baco zuletzt Cäſars Verhängniß darin ſieht, daß er ſeinen Feinden verzieh, um mit dieſer Großmuth der Menge zu imponiren, ſo zeigt er uns ebenfalls den verblendeten Mann, der den Ausdruck ſeiner Größe auf Koſten ſeiner Sicherheit ſteigert.

Es iſt ſehr charakteriſtiſch, daß Baco unter den menſchlichen Leidenſchaften am beſten den Ehrgeiz und die Herrſchſucht, am wenigſten die Liebe begriff, die er am niedrigſten ſchätzte. Sie war ihm ſo fremd als die lyriſche Poeſie. Doch erkannte er in einem Fall ihre tragiſche Bedeutung. Und gerade aus dieſem Fall hat Shakſpeare eine Tragödie gelöſt.

„Große Seelen und große Unternehmungen", meint Baco, „vertragen ſich nicht mit dieſer kleinen Leidenſchaft, die im menſchlichen Leben bald als Sirene, bald als Furie auftritt. Jedoch", fügt er hinzu, „iſt hiervon Marcus Antonius eine Ausnahme." *) Und in Wahrheit, von der Kleopatra, wie ſie Shakſpeare aufgefaßt hat, läßt ſich treffend ſagen, daß ſie dem Antonius gegenüber Sirene und Furie zugleich war.

*) Sermones fideles, X, de amore, p. 1153.

Achtes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie als die „große Inſtauration“ der Wiſſenſchaft. Organon und Encyklopädie.

Nachdem wir über den Geſichtspunkt im Klaren ſind, den Baco der frühern Philoſophie entgegenſetzt und worauf er die ſeinige gründet, ſo beſchreiben wir jetzt von dieſem Punkte aus den wiſſenſchaftlichen Horizont des baconiſchen Geiſtes. Seine Philoſophie iſt ein völlig neues Gebäude, auf andern Grundlagen und zu einem andern Zweck errichtet, als alle frühern. Es hat mit dieſen ſo wenig gemein, daß es ſich nicht einmal auf ihre Trümmer gründet. Baco läßt ſie ſtehen, dieſe alten Gebäude der Philoſophie, nachdem er gezeigt hat, wie unſicher ſie ſind und wie wenig geeignet, von der Menſchheit bewohnt zu werden. Auf einem noch nicht bebauten Terrain will er mit noch nie gebrauchten Werkzeugen ſeinen neuen Bau aufführen. Das Inſtrument, welches er zu dieſem Bau anwendet, iſt das Neue Organon; der Grundriß,

wonach er ihn aufführt, ſind die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wiſſenſchaften, gleichſam die neue Karte des „globus intellectualis"; das ganze Gebäude ſelbſt nennt Baco „Instauratio magna". Es ſoll kein reſtaurirtes, ſondern ein vollkommen neues Gebäude ſein. Wir kennen bereits den Plan und das Werkzeug; es bleibt uns nichts übrig, als die Einrichtung im Einzelnen kennen zu lernen. Den einmüthigen Plan, der das Ganze durchdringt, bildet der auf neue Entdeckungen und Erfindungen gerichtete Geiſt, der in keinem andern Gebäude der Philoſophie wohnen kann als in einer auf Welterfahrung gegründeten Wiſſenſchaft, die keine andere Welterfahrung brauchen kann als die experimentale, deſſen Erfahrung und Wiſſenſchaft ſich vor allen andern Objecten auf die Natur richten. Es ſind alſo vier Hauptſtücke, aus denen die baconiſche Instauratio magna beſteht: der Grundriß, das Organon, die experimentale Naturgeſchichte (historia naturalis et experimentalis), deren Objecte die Welterſcheinungen (phaenomena universi) ſind, und die darauf gegründete Wiſſenſchaft. Wir können die beiden letzten Theile, um im Bilde zu bleiben, gleichſam die Stockwerke in dem pyramidalen Geſammtbau der Philoſophie nennen. Die Weltbeſchreibung iſt das untere, die Wiſſenſchaft das obere Stockwerk. Beide verknüpft Baco durch die Leiter des Verſtandes, die aus der Erfahrung zur Wiſ-

ſenſchaft emporführt (scala intellectus sive filum labyrinthi), und durch gewiſſe, nicht aus Idolen, ſondern aus geſunder Erfahrung geſchöpfte Anticipationen der Wiſſenſchaft, vorläufige Theorien (prodromi sive anticipationes philosophiae secundae), wozu die Erfahrung den Forſcher drängt, die nur bis auf Weiteres gelten, alſo ſtets der wiſſenſchaftlichen Berichtigung offen ſind. Sie unterſcheiden ſich darin von den tadelnswerthen Anticipationen, daß ſie das Bewußtſein haben, nicht ſchließlich, ſondern nur vorläufig zu gelten. Dieſes iſt demnach die Eintheilung der Instauratio magna:

1) De dignitate et augmentis scientiarum.
2) Novum Organon.
3) Historia naturalis et experimentalis.
4) Scala intellectus.
5) Prodromi sive anticipationes phil. sec.
6) Scientia activa.

Von dieſen Theilen iſt nur der erſte vollendet, der den Grundriß zum Ganzen bildet; die übrigen ſind Fragmente, Entwürfe, Stückwerke geblieben: ſelbſt von dem Neuen Organon iſt nur der erſte Theil ausgeführt, der zweite ſollte die Hülfsmittel des Verſtandes umfaſſen, aber er hat davon nur eines, welches wir kennen gelernt haben, ſpecificirt und die übrigen in Ausſicht gelaſſen. Die ausführlichſte Schrift innerhalb des dritten Theils ſind die zehn Centurien experimentaler Naturgeſchichte (silva silvarum

sive historiae naturales). — Es wäre sehr unverständig, aus dieser fragmentarischen Verfassung seiner Philosophie Baco einen Vorwurf zu machen. Es hieße ihm vorwerfen, daß er nicht Jahrhunderte gelebt habe. Einzelne Theile könnten vollständiger ausgeführt sein, ohne Zweifel, wenn Baco mehr Zeit darauf hätte verwenden können. Aber das Ganze mußte unvollendet bleiben nach der Anlage, die ihm inwohnt, und nach Bacos eigenem Plane. Er wollte kein System machen, sondern einen Anfang. Und diesen folgenreichen Anfang hat Baco gemacht, in diesem Sinne hat er sein Werk vollendet, selbst wenn er bei weitem nicht so viel geschrieben hätte, als uns vorliegt. Die durchbrechende Kraft seines Werks lag in dem neuen Grundriß und in dem Neuen Organon; um diese Kraft zu vermehren, dazu bedurfte es nicht „des Waldes der Wälder". Er selbst wußte zu gut, daß die Zeit fortschreitet und die Systeme der Philosophen auflöst, auch wenn sie noch so fest gegründet, so hermetisch geschlossen scheinen: deshalb war es vom Anfang an seine Absicht, eine Philosophie einzuführen, die nicht trotz der Zeit bestehen, sondern mit ihr fortschreiten sollte. Er suchte die zeitliche Wahrheit. Vielleicht ist unter allen Philosophen Baco der einzige gewesen, der sich dem Flusse der Zeit nicht widersetzen, sondern ein Werk schaffen wollte, leicht genug, um immer von diesem Flusse getragen zu werden. Dieses Werk konnte kein System, kein

abgeſchloſſenes Ganze, kein ſchweres Lehrgebäude werden; es mußte Fragment bleiben, Verſuch, kaum mehr als Grundriß und Werkzeug: das Fragment ſollte vermehrt, der Verſuch fortgeſetzt, der Grundriß ausgeführt, das Werkzeug gebraucht und verbeſſert werden. Das fragmentariſche Anſehen ſeiner Philoſophie erſcheint conſequent und innerlich bedingt, ſobald man ſich genau in den baconiſchen Geſichtspunkt ſtellt. Wo die Tadler dieſer Philoſophie auf die Lücken hinweiſen, die ſie hat, da weht eine wohlthätige Zugluft, für die Baco gefliſſentlich Raum gelaſſen. In ſeinen Theorien ſind manche Widerſprüche, zwar bei weitem ſo viele nicht, als unſere Kritikaſter wahrnehmen, es finden ſich manche ſachliche Ungenauigkeiten und viele phyſikaliſche Irrthümer, die Baco mit ſeinem Zeitalter theilt, aber man kann alle dieſe Widerſprüche, Ungenauigkeiten und Irrthümer abziehen, ohne den Werth und die Macht der baconiſchen Philoſophie um ein Haar zu verkleinern. Dieſe Macht hat die Geſchichte bewieſen. Die Unvollſtändigkeit ſeines Werks hat Baco ſelbſt gewußt und gewollt. Er ſagt am Schluß ſeines Grundriſſes, den wir füglich die neue Encyklopädie der Wiſſenſchaften nennen: „Man kann mir vorwerfen, daß meine Worte ein Jahrhundert erfodern, wie einſt Themiſtokles zu dem Geſandten eines Fleckens ſagte, als dieſer Großes verlangte: Deine Worte ſollten einen Staat hinter ſich haben! Ich antworte: vielleicht ein ganzes

Jahrhundert zum Beweisen und einige Jahrhunderte zum Vollenden."

Ihrer Natur nach konnte die baconische Philosophie keine andere Gestalt annehmen als die des Entwurfs, keine andere Darstellung haben als die encyklopädische und aphoristische. Alle Theile seines großen Erneuerungswerks sind Entwürfe geblieben; die beiden vorzüglichsten, die er am meisten ausgeführt, am gründlichsten bearbeitet hat, sind sein Grundriß und sein Organon: jener besteht in einer encyklopädischen Uebersicht und Aussicht des menschlichen Wissens, dieses in Aphorismen. Ueberhaupt hatte Baco weit weniger das Bedürfniß ausführlicher als übersichtlicher Darstellung. Seine größern Schriften, wie die Bücher von der Vermehrung der Wissenschaften und das Neue Organon, waren nicht ausgeführte, sondern nur erweiterte Entwürfe. Die zwei Bücher seiner Encyklopädie, die zuerst in englischer Sprache erschienen, erweiterte Baco zu den neun Büchern De dignitate et augmentis scientiarum. Seine Gedanken und Meinungen (Cogitata et Visa) erweiterte er zum Novum organon. Aber weit entfernt, diese erweiterten Entwürfe auszuführen oder zu vollenden, war Baco vielmehr auf eine Abbreviatur derselben bedacht. So ist seine Descriptio globi intellectualis eine Encyklopädie im verkleinerten Maßstab; so sind seine „Impetus philosophici" eine verkleinerte Darstellung der Instauratio magna, und dort findet sich

von dem Neuen Organon eine ganz zuſammengedrängte und kleinſte Darſtellung in deſſen „Delineatio et argumentum".

Unſtreitig iſt das Neue Organon die reifſte und eigenthümlichſte Frucht des baconiſchen Geiſtes. Wenn jene Schrift, welche Baco „die größte Geburt der Zeit" nannte, wirklich der erſte Entwurf dazu war, ſo dauerte es mehr als zwanzig Jahre, bevor in ſeinen „Gedanken und Meinungen" das Programm des Organons erſchien, und dieſem Programm folgte erſt nach acht Jahren das Organon ſelbſt. So viel ſteht feſt, daß Baco zwanzig Jahre an dieſem Werk gearbeitet und daß er zwölfmal daſſelbe umgearbeitet hat. Das baconiſche Organon entwickelte ſich ebenſo langſam als Lockes „Verſuch über den menſchlichen Verſtand", ebenſo bedächtig als Kants „Kritik der reinen Vernunft". Nicht der Inhalt allein, auch die Form, in welcher das Buch verfaßt iſt, foderte im Sinne Bacos eine lange und gründliche Vorbereitung. Wir haben geſagt, daß dieſe Form in Aphorismen beſtand. Und Baco ſelbſt erklärt in ſeiner Encyklopädie, wo er bei Gelegenheit der Rhetorik von der Kunſt des wiſſenſchaftlichen Vortrags handelt, daß die Darſtellungsweiſe in Aphorismen, wenn ſie nicht ganz oberflächlich ſein wolle, aus der Tiefe und dem Mark der Wiſſenſchaften geſchöpft werden müſſe und einen Schatz der gründlichſten Kenntniſſe vorausſetze. Als Baco dieſe Stelle ſchrieb, hatte er ohne Zweifel ſein

Organon im Sinn, wenn er es auch nicht, wie an andern Orten, ausdrücklich citirt.

Die Darstellungen Bacos lassen alle einen Punkt außer Acht, der zur Beurtheilung des Philosophen wichtig ist: nämlich eine kritische Vergleichung zwischen seiner Encyklopädie und seinem Organon. Eine solche Untersuchung würde Vieles dazu beitragen, die Widersprüche zu lösen oder zu erklären, welche man zu begierig auf Baco häuft. Ueberhaupt sollte man die Aussprüche eines Philosophen nicht nach Willkür abreißen und zusammenwerfen, sondern nach dem Orte beurtheilen, wo sie sich finden. Die Verschiedenheit des Zeitpunkts und der Absicht, worin die Schriften verfaßt worden, können sehr oft die Verschiedenheit der Urtheile erklären. Was die baconische Encyklopädie und das Neue Organon betrifft, so sind weder die Zeitpunkte, noch die Tendenzen, noch die Formen der Abfassung dieselben. Der erste Entwurf der Encyklopädie erschien mehrere Jahre früher als der erste Entwurf des Organons und funfzehn Jahre vor dem Organon selbst; die erweiterte Encyklopädie erschien zwei Jahre nach dem Organon. Im Geiste Bacos gehen beide Arbeiten neben einander her und stehen im Wechselverkehr; das Organon stützt sich in manchen Punkten sichtbar auf die Encyklopädie, diese verweist auf das Organon, als die neue, von ihr gefoderte Logik. Wir müssen hier den Zeitpunkt der Conception genau unterscheiden von dem der Aus-

bildung. Ohne Zweifel war die Conception des Organons im Geiſte Bacos früher als die der Encyklopädie; dagegen die Ausbildung langſamer, gründlicher und darum ſo viel ſpäter als der erſte encyklopädiſche Entwurf. In der Geſtalt, worin uns das Organon vorliegt, bildet es die reinſte und ſchärfſte Ausprägung der baconiſchen Philoſophie. Das Inſtrument, welches Baco ſchon lange beſaß, und nach dem er ſich gewiß zuerſt umſah, erſcheint in dieſer Geſtalt am meiſten geſchärft und zugeſpitzt. Die ganze deſtructive Seite („pars destruens") der baconiſchen Philoſophie tritt deshalb im Organon am deutlichſten hervor, weit unverholener als in der Encyklopädie. Man kann bemerken, daß die zweite Redaction der Encyklopädie, jene neun Bücher De augmentis, in manchen Punkten, wie z. B. in der Schätzung der Mathematik, weit negativer urtheilen als der erſte Entwurf in engliſcher Sprache. Die Schrift De augmentis ſteht dem Organon um ſo viel näher. Daraus läßt ſich ſchließen, daß zur Zeit des erſten encyklopädiſchen Entwurfs das baconiſche Organon noch bei weitem ſo ſcharf nicht ausgebildet war; man darf deshalb die geſammte baconiſche Philoſophie unter dem Geſichtspunkt des Organons beurtheilen, deſſen Conception ihr vorangeht, deſſen Ausführung ſie beherrſcht, nach deſſen Richtſchnur ſie fortſchreitet. Das iſt der Grund, der unſere Darſtellung beſtimmt hat.

Vergleichen wir die Encyklopädie mit dem Organon,

ſo finden wir in beiden denſelben baconiſchen Geiſt in verſchiedenen Zeitpunkten und beſchäftigt mit verſchiedenen Aufgaben. Eine Encyklopädie will aufbauen; eine Methodenlehre muß wegräumen, was ihr im Wege ſteht. Dort ſoll gleichſam das „Magazin des menſchlichen Geiſtes" angefüllt, hier ſoll „die Tenne" deſſelben gefegt werden. Jene Aufgabe iſt eine materiale, dieſe eine formale. Die Kritiker haben in der baconiſchen Philoſophie eine Menge Widerſprüche und Antinomien gefunden: wo Baco etwas bejaht, das er an andern Orten verneint. Unter dieſen Antinomien werden viele gewiß ſo zuſammengeſetzt ſein, daß ſich ihre Theſis in den encyklopädiſchen Schriften, ihre Antitheſis im Neuen Organon findet. Aus einer vergleichenden Kritik erklären ſich leicht jene Widerſprüche, die in dem biegſamen und beweglichen Geiſte Bacos ſo ſchroff nicht ſind, als ſie Andern ſcheinen. Er ſchont oft nur, was er zu bejahen ſcheint. Er will nicht immer vernichten, was er in Abrede ſtellt. Ueberhaupt ſind die baconiſchen Ausſprüche nie ſo ſpröde und unbedingt, daß nicht irgend eine Retractation noch möglich wäre, ſei es im bejahenden oder verneinenden Sinn. Ich kann hier auf die genaueſte Vergleichung der beiden Hauptwerke nicht eingehen. Aber ich will die wichtigſten Differenzpunkte mit Wenigem anmerken. Im Allgemeinen genommen, ſpricht das Neue Organon die verneinende Seite der baconiſchen Philoſophie deutlicher und entſchiedener aus

als die Schrift De augmentis. Alle dieſe Verneinungen laſſen ſich auf ein Princip zurückführen: ſie entſpringen aus dem phyſikaliſchen Geſichtspunkt, der ſich in das Centrum der baconiſchen Philoſophie ſtellt und im Reiche der Wiſſenſchaft die Hegemonie übernehmen will. Unter dieſem Geſichtspunkte widerſetzt ſich die baconiſche Philoſophie, ſo ſchroff ſie kann, dem Ariſtoteles, der Scholaſtik, Metaphyſik und Theologie. Nun macht ſich der phyſikaliſche Geſichtspunkt in dem Neuen Organon weit ausſchließender geltend, drängt ſich weit mehr hervor, als in den Büchern über die Vermehrung der Wiſſenſchaften, wo er ſich mit einer Provinz begnügt. Darum treten hier die antiariſtoteliſche und antiſcholaſtiſche Richtung mehr zurück, ſowie der Gegenſatz zur Religion und Theologie. In der Schrift De augmentis finden ſich viele anerkennende Urtheile über Ariſtoteles, im Neuen Organon kaum eines. Hier wird zu wiederholten malen und immer ſehr nachdrücklich erklärt, daß die Phyſik die Grundlage aller Wiſſenſchaften ſei. In der Encyklopädie dagegen anerkennt die Phyſik über ſich die Metaphyſik, unter ſich, als Grundlage aller Wiſſenſchaften, eine ſogenannte erſte Philoſophie, von der das Neue Organon, wie von der Metaphyſik, kaum mehr redet. Die Gegenſätze zwiſchen Religion und Philoſophie laſſen ſich an vielen Stellen des Organons laut genug vernehmen, während ſich in der Schrift De augmentis die Wiſſenſchaft demüthig genug der Re-

ligion unterordnet. Hier gibt es innerhalb der Philoſophie eine ſogenannte natürliche Theologie, die einen gewiſſen wiſſenſchaftlichen Grad behauptet, während das Organon der platoniſchen Philoſophie den Vorwurf macht, daß ſie die Wiſſenſchaft durch natürliche Theologie verunſtaltet habe! Wäre der Baconismus ein Syſtem im ſtrengen Sinne, ſo würden jene Widerſprüche und Antinomien ſchwerer ins Gewicht fallen als jetzt, da er kein Syſtem iſt und ſein will, ſondern Anfangspunkt einer neuen und weit angelegten Bildung, Inſtrument, Wegweiſer. Aus ſeiner genetiſchen Entwickelung, die eine fortſchreitende iſt, laſſen ſich dieſe widerſprechenden Aeußerungen leicht erklären. Die Entwickelung Bacos war eine andere, als wir an unſern Philoſophen gewohnt ſind. Sein Standpunkt wurde allmälig nicht poſitiver, ſondern negativer und erreichte im Organon die Spitze. Auf dieſer Spitze konnte Baco ſagen: „ich ſtehe allein", während er ſich in ſeinen encyklopädiſchen Schriften vorſichtiger von den ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Ueberlieferungen entfernte. Aber der Wille, ſich davon zu trennen, liegt auch hier deutlich am Tage. Daß dieſe Vorſicht zugleich eine Rückſicht ſein mochte für den theologiſch geſinnten König, dem Baco ſeine Schrift widmete, will ich gar nicht beſtreiten. Denn ſolche Rückſichten zu nehmen, war Baco der Mann. Indeſſen ſind das nur beiläufige Erklärungsgründe ſehr untergeordneter Art; ſie dürfen ſchon deshalb nicht als

voll gelten, weil unter demſelben Könige auch das Neue Organon erſchien. Namentlich Bacos franzöſiſche Gegner möchten ihn gern auch in der Philoſophie als einen bloßen Höfling erſcheinen laſſen, der den königlichen Anſichten zu Gefallen die ſeinigen verhüllt habe. *) Aber er hat unter manchen Widerſprüchen ſeine neuen Ideen ſo deutlich und rückhaltslos dargethan, daß kein Denkender im Zweifel blieb, was Baco wollte.

Die Differenzpunkte zwiſchen den beiden Hauptwerken Bacos zugegeben, ſo ſteht doch über beiden als der höhere und gemeinſchaftliche Geſichtspunkt die Instauratio magna. Die Widerſprüche, wo ſie ſich auch finden, ſind nirgends ſo ungereimt, daß ſie nicht leicht könnten aufgeklärt werden, nirgends ſo ſchwierig, daß ſie Bacos wahre Gedanken unkenntlich machen. Die Differenzen ſind nicht ſo groß, daß ſie den Geiſt ſeiner Philoſophie entzweien. Die Wiſſenſchaft zu erneuern: das iſt die einmüthige Aufgabe ſeiner Encyklopädie und ſeines Organons. Unter dieſem Geſichtspunkte zeichnet Baco hier eine neue Methode der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung, revidirt und ſichtet er dort das wiſſenſchaftliche Material. Er ordnet die Fächer, ſetzt ſie in gegenſeitige Verbindung und Communication und bezeichnet im Reiche des menſchlichen Wiſſens diejenigen Gebiete, welche noch brach liegen und

*) Siehe unten Cap. X, Nr. III.

die von jetzt an bebaut werden ſollen. Wie Columbus durch ſeine Entdeckungen die Karte der Erde veränderte, ſo verändert Baco die Karte der Wiſſenſchaft, indem er deren Gebiet zugleich eintheilt und erweitert. Er findet für die Wiſſenſchaft neue Ordnungen und neue Aufgaben, er macht zugleich ihren Geographen und Entdecker. In beiden Neuerungen erſcheinen die Grundzüge ſeines Geiſtes: die Richtung auf das Ganze und der Trieb nach neuen Entdeckungen, welcher den eigentlichen Impuls ſeiner Philoſophie ausmacht. Die Richtung auf das Ganze will eine die Welt umfaſſende und abbildende Wiſſenſchaft: in dieſer Abſicht ſucht Baco eine vollſtändige Eintheilung des menſchlichen Wiſſens, einen encyklopädiſchen Grundriß. Der Trieb nach neuen Entdeckungen ſpäht überall nach den noch ungelöſten Aufgaben der Wiſſenſchaft; derſelbe Trieb, der den Columbus einen Erdtheil vermiſſen ließ und deshalb über den Ocean hinausführte, ergreift den Geiſt Bacos und läßt ihn ſo viele Theile des globus intellectualis vermiſſen und auffinden. So wird ſein encyklopädiſcher Grundriß zugleich ein Deſiderienbuch der Wiſſenſchaft.

Es leuchtet uns vollkommen ein, wie dieſer aufſtrebende und wiſſensdurſtige Geiſt unter den Aufgaben, die er ſich ſetzte, die formale zuerſt concipirte, die materiale zuerſt löſte. Was Baco zunächſt vor ſich ſah, war der materielle Zuſtand der Wiſſen-

ſchaften, an dem er ſo Vieles vermißte. Er vermißte hier vor Allem den Zuſammenhang, die Vollſtändigkeit, die richtige Verfaſſung. Es war ihm klar, daß die Wiſſenſchaft ein Abbild der wirklichen Welt ſein müſſe. Und verglichen mit der wirklichen Welt, war das Abbild, welches Baco in der vorhandenen Wiſſenſchaft erblickte, ſo unähnlich, ſo fragmentariſch, ſo lückenhaft. Die Bruchſtücke ſollten verbunden, die Lücken ausgefüllt, das Abbild der Welt auf dieſe Weiſe vervollſtändigt werden. Dieſe Aufgabe wollte zuerſt gelöſt ſein. Baco machte den Verſuch in ſeiner Schrift über die Vermehrung der Wiſſenſchaften. Es bedurfte hierzu freilich einer neuen Methode, eines neuen wiſſenſchaftlichen Weges, der kein anderer ſein konnte als die naturgemäße Erfahrung. Aber dieſen Weg mußte Baco zuerſt praktiſch ſelbſt verſuchen, bevor er denſelben beſchreiben und Andern zeigen konnte. Es iſt ſehr begreiflich, daß Baco ſeine Methode früher gebrauchte, als darſtellte, daß ſie eher ſein Inſtrument als ſein Gegenſtand war, daß ſich dieſes Inſtrument erſt dann mit aller Schärfe ausprägte, als Baco es zum Gegenſtand einer beſondern Darſtellung machte, und dies geſchah im Neuen Organon.

Vermiſſen heißt bei Baco ſo viel als ſuchen. Um zu finden, muß richtig geſucht werden. In ſeiner Encyklopädie ſuchte Baco, was er an dem Statusquo der Wiſſenſchaften vermißte. Im Neuen Organon beſchrieb er das richtige Suchen. Was er zunächſt

vermißte, war der Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften: was er zunächst suchte, war deshalb die Wissenschaft als ein Ganzes, die continuirliche Verknüpfung ihrer Theile, deren keiner abgetrennt und losgerissen von den übrigen existiren sollte. Baco wollte Leben in der Wissenschaft wecken. Darum mußte er hier vor Allem einen lebensfähigen Körper, d. h. einen Organismus schaffen, dem kein Theil fehlt, dessen sämmtliche Theile richtig verknüpft sind. Die Unfruchtbarkeit der bisherigen Wissenschaft, welche dem Geiste Bacos so peinlich auffiel, war zum großen Theile mitverschuldet durch die Trennung, worin sich die Wissenschaften befanden, abgesperrt von einander, ohne gegenseitigen Austausch und Wechselverkehr. So unfruchtbar die Trennung ist, so fruchtbar muß die Vereinigung sein. Schon die übersichtliche Darstellung der Wissenschaften befördert die wissenschaftliche Cultur und erleichtert deren Mittheilung. Die vollständige Eintheilung zeigt, was zum Ganzen der Wissenschaft noch fehlt, was noch nicht gewußt wird, und bewegt so den wissenschaftlichen Geist zu neuen Leistungen. Endlich treten durch die encyklopädische Ordnung die einzelnen Wissenschaften in Contact, sie können sich jetzt gegenseitig vergleichen, berichtigen, befruchten. Ueber diesen Punkt gibt Baco selbst eine sehr bemerkenswerthe Erklärung im Anfange des vierten Buchs: „Dies möge als Kanon gelten. Alle wissenschaftlichen Eintheilungen haben den Zweck, die

Wiſſenſchaften zu bezeichnen und zu unterſcheiden, nicht zu trennen und zu zerreißen, damit durchgängig die Auflöſung des Zuſammenhangs (solutio continuitatis) in den Wiſſenſchaften vermieden werde. Denn das Gegentheil hiervon hat die einzelnen Wiſſenſchaften unfruchtbar, leer, irre gemacht, weil ſie nicht mehr von der gemeinſamen Quelle und dem gemeinſamen Feuer ernährt, erhalten, geläutert werden." *)

Baco möchte die Wiſſenſchaften in einem Zuſammenhange darſtellen, der ein Ganzes bildet. Seine Encyklopädie iſt der Verſuch eines Syſtems. Aber dieſer Verſuch will nicht mit den Augen des Syſtematikers, ſondern des Encyklopädiſten angeſehen und gewürdigt werden. Die Syſtematiker werden mit Recht finden, daß die baconiſchen Eintheilungen nicht ſehr genau und durchgreifend, die baconiſchen Verknüpfungen oft ſehr locker und willkürlich ſind. Das Eintheilungsprincip iſt neu, die Eintheilungsregeln ſind die gewöhnlichen logiſchen Diviſionen. Unterſcheiden wir den Syſtematiker vom Encyklopädiſten, ſo genügt dem letztern die bloße Zuſammenſtellung des wiſſenſchaftlichen Materials, welches der andere zuſammenfügen, d. h. innerlich verknüpfen möchte. Der Encyklopädiſt ſucht vor Allem die Vollſtändigkeit in den Materien, er wählt darum für ſein Werk diejenige

*) De augm. scient., IV, 1, p. 98.

Form, welche die Vollſtändigkeit am meiſten begünſtigt, am ſicherſten verbürgt. Wenn dieſe Form die ſyſtematiſche nicht iſt oder ſein kann, ſo wählt er die aggregative; und unter allen aggregativen Formen wird die Vollſtändigkeit der Materien am ſicherſten verbürgt durch die alphabetiſche. Die alphabetiſche Encyclopädie iſt Dictionnaire. Wenn eine Encyklopädie kein wirkliches Syſtem ſein kann oder will, ſo muß ſie Dictionnaire werden. Die baconiſche Encyklopädie war kein Syſtem, genau genommen, ſondern nur eine logiſche Aggregation; ſie hatte, wie überhaupt die baconiſche Philoſophie, auch nicht den Trieb und die Anlage, ein Syſtem zu werden. Darum wurde ſie in ihrer Fortbildung zum Dictionnaire und vertauſchte die logiſche Form mit der alphabetiſchen. Dieſe Fortbildung iſt nach Bayles kritiſch-hiſtoriſchem Dictionnaire die franzöſiſche Encyklopädie, das philoſophiſche Wörterbuch von Diderot und d'Alembert, die ſich in der Vorrede ihres Werks ſelbſt auf Baco beriefen und namentlich auf ſeine Schrift über die Vermehrung der Wiſſenſchaften. *) Die franzöſiſche Encyklopädie, dieſes Magazin der Aufklärung, führt ſich auf Baco zurück, nicht blos als den Begründer der realiſtiſchen Philoſophie überhaupt, ſondern zugleich

*) Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts par Diderot et d'Alembert (1758). Le discours préliminaire. Vgl. Tome II, Art. Baconisme.

als den erſten Encyklopädiſten dieſer Richtung. Aber der Unterſchied zwiſchen Baco und den franzöſiſchen Encyklopädiſten beſteht nicht blos in der logiſchen und alphabetiſchen Form ihrer Werke, ſondern, was damit zuſammenhängt, in der verſchiedenen Stellung beider zur Wiſſenſchaft. Diderot und d'Alembert ernteten, was Baco geſäet hatte. Dieſer erneuerte die Philoſophie, jene ſammelten, was die neue Philoſophie erzeugt hatte; Baco hatte es vorzugsweiſe mit Aufgaben zu thun, die franzöſiſchen Encyklopädiſten mit Reſultaten: ſie redigirten die Acten der Philoſophie, Baco entdeckte deren Probleme. Seine Bücher über die Vermehrung der Wiſſenſchaften waren, wie d'Alembert ſagte: „catalogue immense de ce qui reste à découvrir."

Neuntes Capitel.

Die baconische Philosophie als Encyklopädie der Wissenschaften.

Das Princip ist psychologisch, wonach Baco die geistige Welt, den globus intellectualis, eintheilt. Er unterscheidet die wissenschaftlichen Classen, wie Plato die politischen, nach den menschlichen Seelenkräften. So viele Kräfte in uns die wirkliche Welt abbilden und darstellen können, so viele und verschiedene Abbildungen der Welt sind dem menschlichen Geiste möglich, in so viele Theile zerfällt das geistige Gesammtbild des Universums. Unsere Vorstellungskräfte sind Gedächtniß (als aufbewahrende Wahrnehmung), Phantasie und Vernunft: es gibt mithin ein gedächtniß- oder erfahrungsmäßiges Abbild der Welt, ein phantasiegemäßes, ein vernünftiges: das rein empirische Abbild ist die Weltgeschichte, das imaginirte ist die Poesie, das rationelle die Wissenschaft im engern Sinn. Von der Poesie haben wir gehandelt, sie ist,

mit der Geſchichte verglichen, eine „Fiction", mit der Wiſſenſchaft verglichen ein „Traum". *) Es bleiben uns mithin als die beiden Haupttheile des welterkennenden Geiſtes Geſchichte und Wiſſenſchaft übrig, die ſich zu einander verhalten, wie das Gedächtniß zur Vernunft. Die menſchliche Seele erhebt ſich vom ſinnlichen Wahrnehmen zum vernünftigen Denken: denſelben Gang befolgt die baconiſche Methode, denſelben die Encyklopädie.

Die Geſchichte

enthält das Abbild der Weltbegebenheiten, geſammelt durch Erfahrung und aufbewahrt im Gedächtniß. Da nun die Welt das Reich der Natur und der Menſchheit in ſich begreift, ſo zerfällt die Weltgeſchichte in historia naturalis und historia civilis. Die Werke der Natur ſind entweder *frei*, wenn ſie blos durch Naturkräfte bewirkt werden, oder *unfrei*, wenn ſie mit abhängen von der menſchlichen Induſtrie. Die freien Bildungen können regelmäßig oder anomal ſein; die einen nennt Baco generationes, die andern praetergenerationes. Die künſtlichen Naturwerke ſind mechaniſch. Die Naturgeſchichte zerfällt demnach in die historia generationum, praetergenerationum und mechanica. Die letztere wäre eine Geſchichte der Technologie, die Baco vermißt und darum fodert, wie

*) S. oben Cap. VII, S. 169.

auch eine Geschichte der natürlichen Misgestaltungen. Die Reihe der regelmäßigen Naturbildungen verfolgt Baco (nach dem Vorbilde der Alten) von den obersten Regionen bis herunter in die sublunarischen. Er beginnt mit den Himmelskörpern und steigt von diesen herab zu den Meteoren, den atmosphärischen Erscheinungen, wie Winde, Regen, Wetter, Temperatur u. s. f.; von hier geht er abwärts zu Erde und Meer, den Elementen oder allgemeinen Materien, endlich zu den specifischen Körpern.

Die Beschreibung dieser Objecte kann entweder blos erzählend oder methodisch sein. Der letztern widmet Baco schon hier ein aufmerksames Interesse, er empfiehlt schon hier die inductive Naturbeschreibung als den Weg, auf welchem der naturgeschichtliche Stoff der Philosophie zugeführt wird. „Die erzählende Beschreibung ist geringer zu schätzen als die Induction, welche der Philosophie die erste Brust reicht." Dieser Satz beweist hinlänglich unsere Behauptung: daß der Begriff und das Verlangen einer neuen Methode im Geiste Bacos früher war, als seine encyklopädischen Versuche. Aber eben eine solche wissenschaftliche oder der Wissenschaft zugängliche Geschichtschreibung der Natur vermißt Baco und sucht die hier befindliche Lücke selbst durch eine Reihe von Schriften zu ergänzen. *)

*) Dahin gehören: *Parasceve ad historiam naturalem et*

Das menſchliche Gemeinweſen zerfällt in Staat und Kirche. Die Geſchichte der Menſchheit theilt ſich demnach in historia ecclesiastica und civilis im engern Sinn. Zwiſchen beiden bemerkt Baco eine Lücke, was immer ſo viel ſagen will als eine Aufgabe. Noch gibt es keine Literatur- und Kunſtgeſchichte. Für die Löſung dieſer Aufgabe hat Baco zwar ſelbſt kein Beiſpiel, aber mit wenigen Zügen eine Vorſchrift entworfen, die wir jetzt erſt wahrhaft würdigen können, weil man erſt ſeit kurzem angefangen hat, ſie zu erfüllen. Seine Vorſchrift iſt heute noch ſo gültig als damals. Sie zeigt, wie gründlich Baco die Aufgaben, welche er der Zukunft ſetzte, zu formuliren wußte, in welchem neuen, geſunden, weitblickenden Geiſt er ſie dachte. Schon das bloße Poſtulat einer Literatur- und Kunſtgeſchichte überraſcht im Munde der eben erwachten Philoſophie, unter den Neuerungsplänen eines Baco; noch mehr die exacte Vorſchrift, wonach er ſeinen Plan wollte ausgeführt wiſſen. Was iſt die Literatur Anderes als ein Abbild der Weltzuſtände im menſchlichen Geiſte? Was alſo iſt die Geſchichte der Literatur Anderes als ein Abbild vom Abbilde der Welt? Und eben deshalb

---

experimentalem. Descriptio hist. nat., qualis sufficiat ad basin et fundamenta philosophiae verae. — *Historia ventorum.* — Hist. *vitae* et *mortis.* — Thema *coeli.* — De *fluxu et refluxu maris.* — *Silva silvarum* sive historia naturalis.

überraſcht uns dieſes Poſtulat im Munde Bacos. Dieſer realiſtiſche Kopf richtete ſich ſo ausſchließend auf das Abbild der Welt; daß wir uns wundern, wie er zugleich ein Abbild von dieſem Abbilde vermiſſen und wünſchen konnte. Das erklärt ſich allein aus dem großen realiſtiſchen Verſtande, womit Baco die menſchlichen Dinge anſah, er ſchätzte die Literatur nach ihrem realen Werthe, er bemerkte ihren realen Zuſammenhang mit dem menſchlichen Leben im Großen und wollte ſie unter dieſem weltgeſchichtlichen und politiſchen Geſichtspunkte dargeſtellt wiſſen. Literatur und Kunſt galten ihm als das ſeelenvollſte Glied im Organismus der menſchlichen Bildung; hier ſpiegelt ſich das Bild der Welt im Auge des menſchlichen Geiſtes. Darum ſagt Baco: „Wenn die Geſchichte der Welt in dieſem Theile verſäumt wird, ſo gleicht ſie einer Bildſäule des Polyphem mit ausgeriſſenem Auge.“ Die Literatur iſt immer der Spiegel ihres Zeitalters. Sie iſt in dieſem Sinne ein Theil der Univerſalgeſchichte. Aber es gibt noch keine Univerſalgeſchichte der Literatur: in dieſem Sinn macht ſie Baco zu einem wiſſenſchaftlichen Deſiderium. Die einzelnen wiſſenſchaftlichen Fächer, wie Mathematik, Philoſophie, Rhetorik u. ſ. f., haben wohl einige Notizen ihrer eigenen Geſchichte, aber es fehlt das Band, welches dieſe abgeriſſenen und zerſtreuten Bruchſtücke zu einem Ganzen verknüpft, es fehlt das geſchichtliche Geſammtbild der menſchlichen Wiſſenſchaft

und Kunſt. Es iſt nicht genug, daß jede Wiſſenſchaft ihre Vorläufer kenne. Es gibt einen Zuſammenhang in allen literariſchen Werken eines Zeitalters; es gibt einen pragmatiſchen Zuſammenhang in der Reihenfolge dieſer Zeitalter. „Die Wiſſenſchaften", ſagt Baco treffend, „leben und wandern, wie die Völker." Die Literaturgeſchichte ſoll die Zeitalter ſchildern, die Epochen ins Auge faſſen, den Gang verfolgen, den die Wiſſenſchaften genommen haben von den erſten Anfängen durch die Blüte zum Verfall, und von da wieder zu neuen Anfängen: wie ſie erweckt, erzogen, dann allmälig aufgelöſt und zerſetzt, endlich wieder von neuem belebt worden. In dieſem Gange ſind die Schickſale der Literatur auf das genaueſte mit den Schickſalen der Völker verbunden. Es gibt einen Cauſalzuſammenhang, eine Wechſelwirkung zwiſchen dem literariſchen und politiſchen Leben. Auf dieſen bedeutſamen Punkt richtet Baco ſehr nachdrücklich die Aufmerkſamkeit des Geſchichtſchreibers. Die Literatur ſoll dargeſtellt werden in ihrem nationalen Charakter, unter den Einflüſſen des beſtimmten Volkslebens, deſſen Abbild ſie darſtellt. Ihre Werke ſind immer mitbedingt durch die klimatiſche Beſchaffenheit der Weltgegend, die natürlichen Anlagen und Eigenthümlichkeiten der Nationen, deren günſtige und ungünſtige Schickſale, durch die Einflüſſe der Sitten, Religionen, politiſchen Zuſtände und Geſetze. Die Objecte der literargeſchichtlichen Darſtellung ſind dem-

nach die allgemeinen Zustände der Literatur in Verbindung mit den politischen und religiösen. Mit andern Worten: Baco faßt die Literatur als einen Theil der gesammten menschlichen Bildung; er will die Literar- und Kunstgeschichte im Sinne der Culturgeschichte behandelt wissen.*) Und in welchem Geist, in welcher Form wünscht Baco diese Geschichte geschrieben? Er sagt: „Die Geschichtschreiber sollen nicht nach Art der Kritiker und Kritikaster ihre Zeit mit Loben und Tadeln zubringen, sondern die Objecte darstellen, wie sie sind, und die eigenen Urtheile sparsamer einmischen. Diese Objecte sollen sie nicht aus den Darstellungen und Beurtheilungen Anderer entlehnen, sondern aus den Quellen selbst schöpfen, nicht etwa so, daß sie die darzustellenden Schriften blos ausziehen und ihre Lesefrüchte feil bieten, sondern so, daß sie den Hauptinhalt derselben durchdringen, ihre Eigenthümlichkeit in Stil und Methode lebhaft begreifen und auf diese Weise den literarischen Genius des Zeitalters, indem sie seine Werke darstellen, gleichsam von den Todten erwecken." **)

Auch der politischen Geschichte setzt Baco neue Aufgaben und Vorschriften in dem fruchtbaren Geiste

*) Was die deutsche Literaturgeschichte betrifft, so ist Gervinus Derjenige, der Bacos Aufgabe gelöst hat.

**) De augm. scient., Lib. II, cap. 4, p. 49, 50.

ſeiner Philoſophie. Die Geſchichtſchreibung gründet ſich, wie alle Wiſſenſchaft, auf die Erfahrung; und die Erfahrung hat zu ihrem nächſten Vorwurf die Particularien, zu ihrem nächſten Gebiete die eigene Anſchauung. Darum legt Baco mit gutem Grunde einen ſo großen Werth auf die Particulargeſchichte, die Memoiren und Biographien gegenüber den Univerſalhiſtorien, die in den meiſten Fällen den Leitfaden der Erfahrung, die Faßbarkeit des Inhalts entbehren und in demſelben Grade einbüßen an Lebendigkeit und Treue der Darſtellung. Sehr richtig ſagt Baco im Hinblick auf die Univerſalgeſchichte: „Bei einer genauern Erwägung ſieht man, wie die Geſetze der richtigen Geſchichtſchreibung ſo ſtreng ſind, daß ſie bei einer ſo ungeheuern Weite des Inhalts nicht wohl ausgeübt werden können, und ſo wird Anſehen und Werth der Geſchichte durch Maſſe und Umfang des Stoffs eher verkleinert als vermehrt. Muß man von überall her die verſchiedenartigſten Materien hereinziehen, ſo lockert ſich nothwendig der gebundene und ſtrenge Zuſammenhang der Darſtellung, ſo erſchlafft die Sorgfalt, die ſich auf ſo viele Dinge erſtreckt, in der Ausführung des Einzelnen, ſo wird man allerhand Traditionen und Gerüchte aufnehmen und aus unechten Berichten oder ſonſt leichtem Stoff Geſchichte zuſammenſchreiben. Ja es wird ſogar nothwendig werden, um das Werk nicht ins Grenzenloſe auszudehnen, vieles Erzählenswerthe gefliſſentlich weg-

zulaſſen und nur zu oft in die epitomariſche Darſtellungsweiſe zu verfallen (d. h. Auszüge machen ſtatt der epiſchen Erzählung). Dazu kommt noch eine andere nicht geringe Gefahr, die dem Werthe der Univerſalgeſchichte ſchnurſtracks zuwiderläuft. Wie dieſe nämlich manche Erzählungen aufbewahrt, die ſonſt verloren gegangen wären, ſo vernichtet ſie andererſeits manche fruchtbare Erzählungen, die ſonſt fortgelebt hätten, nur um der kürzern Darſtellung willen, die bei der Menge ſo beliebt iſt. *) Dagegen erlauben die Lebensbeſchreibungen bedeutender Menſchen, die Specialgeſchichten, wie der Feldzug des Cyrus, der peloponneſiſche Krieg, die catilinariſche Verſchwörung u. ſ. f. eine lebhafte, treue, künſtleriſche Darſtellung, weil ihre Gegenſtände durchgängig beſtimmt und abgerundet ſind. Die echten Hiſtoriker, die Kenner der Geſchichtſchreibung, werden mit Baco übereinſtimmen. Der wahre und künſtleriſche Geſchichtsſinn ſucht ſich von ſelbſt zur Darſtellung ſolche Stoffe, die er vollkommen bemeiſtern und in allen ihren Theilen deutlich ausprägen kann. Nur aus gründlichen Specialgeſchichten kann die Univerſalhiſtorie reſultiren, wie nach Baco die Philoſophie aus der Erfahrung, die Metaphyſik aus der Phyſik. Die großen Hiſtoriker beginnen gewöhnlich mit Monographien und ſpecialgeſchichtlichen Aufgaben, die ſie am liebſten aus dem

*) De augm. scient., Lib. II, cap. 8, p. 55.

Gebiet ihrer lebendigſten Anſchauung nehmen. An ſolchen durchgängig beſtimmten und faßbaren Materien kann ſich das Talent des Hiſtoriographen zugleich beweiſen und üben. Es geht hier dem Hiſtoriker wie dem Künſtler. Je unbeſtimmter und allgemeiner der Vorwurf iſt, den ſich der Künſtler wählt, um ſo unlebendiger und unwirkſamer iſt ſeine Darſtellung. Was dem Stoff an natürlicher Lebensfülle fehlt, entbehrt das Kunſtwerk an poetiſchem Reiz. Innerhalb des geſchichtlichen Völkerlebens ſteht aber dem Geſchichtſchreiber nichts näher als die eigene Nation. Hier ſchöpft er nicht blos aus der erfahrungsmäßigen Geſchichte, ſondern aus der eigenen, gewohnten Erfahrung. Darum empfiehlt Baco die nationale Geſchichtſchreibung als das lebendigſte und nächſte Thema. Dieſe Aufgabe iſt im Intereſſe der Geſchichte und des Zeitalters; ſie entſpricht dem Geiſte des reformatoriſchen Princips, welches dem Mittelalter gegenüber eine nationale Kirche, eine nationale Politik, eine nationale Literatur erweckt und dieſe Mächte vor Allem in England ſiegreich behauptet hatte. Und nicht genug, daß Baco die nationale Geſchichtſchreibung zur Aufgabe machte, er unternahm ſelbſt die exemplariſche Löſung derſelben. Er wählte die Geſchichte ſeiner Nation in dem eben erfüllten Zeitraum ihrer nationalen Wiederherſtellung, die Geſchichte Englands von der Vereinigung der Roſen unter Heinrich VII. bis zur Vereinigung der Reiche

unter Jakob I. In seiner Geschichte von der Regierung Heinrichs VII. hat Baco den ersten Theil dieser Aufgabe gelöst. *)

Baco will die politische Geschichte eben so rein und sachlich dargestellt wissen als die literarische. Hier soll die Darstellung nicht fortwährend kritisiren, dort nicht politisiren. Er deutet auf das Geschlecht jener Historiker, die einer Doctrin zu Liebe Geschichte schreiben und immer mit Vorliebe auf gewisse Begebenheiten zurückkommen, um ihre Theorie daran zu demonstriren. Sie vergleichen jedes Factum mit der Doctrin, die sie im Kopfe haben; und wie die Vergleichung ausfällt, so das Urtheil. Haben sie irgend ein modernes Verfassungsideal im Kopfe, so werden sie auch die Alexander und Cäsar nach ihrem Schema beurtheilen und uns belehren, daß die Alexander und Cäsar nicht constitutionelle Monarchen waren. Wir brauchen nicht weit nach Beispielen zu suchen. Diese unausstehliche Art, Geschichte zu schreiben, nennt Baco sehr treffend „die Geschichte wiederkäuen". Das soll, meint Baco, dem Politiker erlaubt sein, der die Geschichte nur benutzen will, seine Doctrin zu belegen, aber nicht dem wirklichen Geschichtschreiber. „Es ist unzeitig und lästig", fährt er fort, „überall politische Bemerkungen einzustreuen und damit den Faden der

*) Historia regni Henrici VII. Vgl. De augm. scient. II, 7, p. 53 u. 54.

Geſchichte zu zerſtückeln. Freilich iſt jede etwas umſichtige Geſchichtſchreibung mit politiſchen Vorſchriften und Warnungen gleichſam geſchwängert, aber der Geſchichtſchreiber ſoll nicht an ſich ſelbſt zur Hebamme werden." *)

Die Wiſſenſchaft.

Die Geſchichte beſchäftigt ſich mit den Thatſachen, die Wiſſenſchaft mit den Urſachen. „Jene", ſagt Baco, „kriecht auf dem Boden, aber die Quellen, welche die Wiſſenſchaft aufſucht, ſind tiefer oder höher gelegen." Denn die Urſachen der Dinge ſind entweder übernatürliche oder natürliche. Jene können nur offenbart, dieſe müſſen erforſcht werden. Die Wiſſenſchaft der übernatürlichen Urſachen iſt die geoffenbarte Theologie, die der natürlichen iſt die Wiſſenſchaft im engern und eigentlichen Sinn, oder die Philoſophie. Damit iſt der Grenzpunkt zwiſchen Theologie und Philoſophie bezeichnet, auf den wir ſpäter ausführlich zurückkommen werden. **)

Philoſophie iſt alſo die Erkenntniß der Dinge aus natürlichen Urſachen. Die möglichen Objecte unſerer Erkenntniß ſind Gott, die Natur und unſer eigenes Weſen. Wir ſtellen jedes dieſer Objecte vor, aber auf verſchiedene Weiſe; die Natur allein ſtellen wir un-

*) De augm. scient. II, 10, p. 56.
**) S. Cap. X, Nr. I.

mittelbar vor, Gott durch die Natur, uns ſelbſt durch Reflexion; oder wie ſich Baco ausdrückt, indem er die Erkenntniß mit dem Sehen vergleicht: uns ſelbſt ſehen wir im reflectirten, die Natur im geraden, Gott im gebrochenen Strahl. Nach dieſen Objecten zerfällt die Philoſophie in natürliche Theologie, Naturphiloſophie und Anthropologie im weiteſten Verſtande.*)

I. Die Fundamentalphiloſophie.

Philosophia prima.

Alle Erkenntniſſe der Philoſophie gründen ſich auf natürliche Urſachen. Jede Erkenntniß aus natürlichen Urſachen bildet ein Axiom. Gibt es nun nicht gewiſſe Axiome, die allen Wiſſenſchaften gemeinſam ſind, die eben ſo gut theologiſche als phyſikaliſche und ethiſche Geltung haben? Oder was Daſſelbe heißt: gibt es nicht gewiſſe Prädicate, denen ausnahmslos alles Erkennbare unterliegt? Wenn es deren gibt, ſo bildet die Summe ſolcher Axiome offenbar eine Wiſſenſchaft, die ſich von allen andern unterſcheidet, nicht abſondert, denn ſie enthält die überall gültigen Grundſätze; ſie iſt mithin die Grundlage aller andern, Fundamentalphiloſophie oder, wie ſich Baco ausdrückt, „die gemeinſame Mutter

*) De augm. scient., Lib. III., 1. p. 73.

der übrigen Wiſſenſchaften". Er nennt ſie nach dem Vorbilde der Alten philosophia prima: „es ſei die Weisheit, die man ehemals die Wiſſenſchaft aller göttlichen und menſchlichen Dinge nannte." Dieſe Wiſſenſchaft iſt nicht Metaphyſik, was ſie bei Ariſtoteles war. Auch hat Baco ſeine Aufgabe nur beiſpielsweiſe, aber nicht näher, geſchweige denn ſyſtematiſch gelöſt. Sie galt ihm für eine neue, noch nicht entdeckte, vielweniger angebaute Wiſſenſchaft. Wir müſſen uns die Frage aufwerfen, die wir nirgends beantwortet finden: was wollte Baco mit ſeiner Fundamentalphiloſophie, was dachte er ſich unter dieſer philosophia prima? Er nennt ſie die Mutter aller andern Wiſſenſchaften. In dem Neuen Organon bezeichnet er mit demſelben Namen die Naturphiloſophie. Hier zeigt ſich auf das deutlichſte einer jener hervorſtechenden Unterſchiede, von denen wir früher bei der Vergleichung des Organons mit der Encyklopädie geredet haben. In dem Neuen Organon wird die Fundamentalphiloſophie im Sinne der Encyklopädie kaum mehr erwähnt, nur eine leiſe Spur erinnert noch den aufmerkſamen Leſer an jenes frühere Project. In jener merkwürdigen Stelle nämlich des zweiten Buchs, wo Baco die natürlichen Analogien behandelt, ſpricht er vorübergehend auch von den Analogien in den Wiſſenſchaften und braucht hier dieſelben Beiſpiele, wodurch er früher die Idee ſeiner philosophia prima zu erleuchten ſuchte. Dieſem

Fingerzeige muß man folgen. In der That iſt die Fundamentalphiloſophie im Sinne Bacos nichts Anderes als der Begriff der Analogie, angewendet auf die Wiſſenſchaften. Was ſind die natürlichen Analogien? Die erſten Stufen, welche zur Einheit der Natur führen. Was will im Sinne Bacos die Fundamentalphiloſophie ſein? Die Einheit aller Wiſſenſchaften. Baco ſucht dieſe Einheit auf demſelben Wege der Analogie. Nicht aus dialektiſchen, ſondern aus realen Gründen will er die allgemeinen Prädicate der Dinge beſtimmt wiſſen, wie viel und wenig, gleich und verſchieden, möglich und unmöglich, weſentlich und zufällig u. ſ. w. Und er bezeichnet hier unverkennbar die Analogie als den leitenden Geſichtspunkt. Denn durch den Begriff der Analogie allein können die Gegenſätze in der Natur vermittelt und die Dinge als Stufenreihe gedacht werden. Und nach dieſer Richtſchnur will Baco die allgemeinen Prädicate beſtimmt wiſſen. „Man hat viel von der Gleichheit und Verſchiedenheit geredet, aber nicht darauf geachtet, wie die Natur beide vereinigt, wie ſie ihre verſchiedenen Arten ſtets durch Mittelarten verbindet, zwiſchen Pflanzen und Fiſchen, Fiſchen und Vögeln, Vögeln und Vierfüßern u. ſ. w. überall vermittelnde Bildungen einſchiebt.*)

Wenn wir daher die Sache genau erwägen und,

*) De augm. scient., Lib. III, 1, p. 76.

was in allen Fällen, beſonders bei Baco, nöthig iſt, den Philoſophen mit ſich ſelbſt vergleichen, ſo erklären wir in folgender Weiſe das baconiſche Project der Fundamentalphiloſophie. Es gibt aus natürlichen Urſachen eine Uebereinſtimmung oder Conformität in allen Dingen. Es gibt deshalb eine Wiſſenſchaft, in der alle Wiſſenſchaften übereinſtimmen. Unter dem Geſichtspunkt der Analogie, der feſtſteht, müſſen die Dinge in ihrer unendlichen Verſchiedenheit als Stufenleiter erſcheinen. Daß alle Dinge von dem unterſten Geſchöpf bis zu Gott eine Stufenleiter bilden: das iſt der tiefſinnige Gedanke, den Baco ohne Zweifel hatte, der ſeiner Fundamentalphiloſophie zu Grunde liegt, der ihn antrieb, überall Analogien zu ſuchen, in den Dingen wie in den Wiſſenſchaften. Hätte Baco dieſen Gedanken deutlicher durchſchaut, auf einen Grundſatz zurückgeführt und in ſeinen Conſequenzen verfolgt, ſo wäre er der engliſche Leibnitz geworden und nicht der Gegenfüßler des Ariſtoteles. Denn Ariſtoteles wie Leibnitz betrachten die Welt als eine Stufenleiter natürlicher Bildungen oder Entelechien. Einen andern Gedanken konnte auch Baco in jener Wiſſenſchaft nicht ausführen wollen, die er die Mutter der übrigen nannte. Auch möge wiederholt bemerkt werden, daß ſein Gegenſatz zu Ariſtoteles mehr zurücktritt, wo ſich die Idee der Fundamentalphiloſophie in den Vordergrund ſtellt, wie in den Büchern über die Ver-

mehrung der Wiſſenſchaften; während ſich eben dieſer Gegenſatz ſchneidend hervorhebt, wo der Begriff der Analogie nur noch unter den Hülfsmitteln der baconiſchen Methode in einem derſelben einen Nebenplatz findet, wie in dem Neuen Organon. Es iſt alſo gewiß, daß im Geiſte Bacos dieſer Begriff der Ausbildung ſeiner Methode voranging; es iſt gewiß, daß derſelbe Gedanke, der in der Encyklopädie eine Grundwiſſenſchaft ſtiften und das Axiom der Axiome ausmachen wollte, im Organon ſich begnügte mit der Nebenrolle einer Hülfsconſtruction. Wenn Baco hier ſagt, daß die Analogien die erſte und unterſte Stufe zur Einheit aller Dinge bilden: welchen andern Begriff konnte er der Wiſſenſchaft zu Grunde legen, die nach ſeiner Abſicht den Stamm der übrigen, „die erſte Philoſophie" ausmachen ſollte?

II. Die natürliche Theologie

ſucht die Erkenntniß Gottes aus natürlichen Urſachen; ſie betrachtet ihn durch das Medium der Dinge und empfängt daher von ſeinem Weſen nur ein undeutliches und getrübtes Abbild, ſie erblickt das Abbild Gottes gebrochen, wie wir unſer eigenes im Waſſer. Nicht durch die Geſetze der Natur, ſondern nur durch die Wunder der Offenbarung kann ſich Gott in ſeinem wahrhaften, übernatürlichen Weſen darſtellen. Darum iſt die wahre Erkenntniß Gottes nicht durch

natürliche, ſondern nur durch geoffenbarte Theologie möglich. Da ſich nun Religion und Glaube nur auf das wahre Abbild Gottes im Menſchen gründen können, ſo folgt, daß ſie mit der geoffenbarten Theologie zuſammenfallen und mit der natürlichen nichts gemein haben. Die Grenze zwiſchen der geoffenbarten und natürlichen Theologie iſt bei Baco zugleich die Grenze zwiſchen Offenbarung und Natur, Religion und Philoſophie, Glaube und Wiſſen. Dieſe Grenze ſoll die Wiſſenſchaft nie überſchreiten, eingedenk der Worte: „Gebet dem Glauben, was des Glaubens iſt", womit ſich Baco einmal für immer die möglichen Grenzſtreitigkeiten aus dem Wege räumt und ſich mit dem Glauben weniger auseinanderſetzt als abfindet. Die Wiſſenſchaft kann der Religion keinen poſitiven, ſondern nur einen negativen Dienſt leiſten; ſie kann die Religion weder beweiſen noch machen, ſondern nur ihr Gegentheil verhindern. Die natürliche Theologie vermag den Glauben nicht zu begründen, ſondern nur den Unglauben zu widerlegen. So weit reicht ſie, nicht weiter. Sie erblickt in der Natur das Abbild Gottes: dieſes Abbild genügt gegen den Atheismus, nicht für die Religion. Wird die Grenze zwiſchen Religion und Philoſophie verwiſcht, ſpielt die eine in die andere hinüber, ſo werden beide irregeführt. Die Religion, die ſich mit der Wiſſenſchaft einläßt, wird heterodox; die Wiſſenſchaft, die ſich mit der Religion vermiſcht, wird phantaſtiſch: ſo

ſind eine „häretiſche Religion“ und eine „phantaſtiſche Philoſophie“ die unvermeidlichen Folgen, wenn Glaube und Wiſſenſchaft, geoffenbarte und natürliche Theologie in einander fließen. Ihr richtiges Verhältniß iſt die Trennung. Jede Vereinigung führt auf beiden Seiten zur Verwirrung. Wenn daher Baco im erſten Buche ſeiner Schrift De augmentis dem Könige verſichert, daß ein Tropfen aus dem Becher der Philoſophie zum Atheismus verleite, aber der ganze Trank, bis auf den letzten Tropfen geleert, die Religion wiedergebe, ſo liegt dieſe Kraft wenigſtens nicht im Becher der baconiſchen Philoſophie. Und Baco ſelbſt war ſehr weit entfernt, im letzten ſeiner Bücher De augmentis zu erfüllen, was er im erſten mit jenem Ausſpruche verheißen hatte. Dieſes Wort, das man unzähligemal wiederholt hat, gehört zu den bildlichen Redefiguren, die immer hinken, und die man ernſthafterweiſe nie anführen ſollte, wenn ſie, wie es hier der Fall iſt, aller tiefern Unterſtützungen entbehren.

III. Die Naturphiloſophie

ſucht die Erkenntniß der Dinge aus natürlichen Urſachen, und die Einſicht in die Wirkſamkeit der Natur macht uns fähig, ähnliche Wirkungen ſelbſtthätig zu erzeugen, ſobald wir die materiellen Bedingungen in unſerer Macht haben. Die Erkenntniß der Urſachen nennt Baco die theoretiſche oder ſpeculative Natur-

philoſophie; das ſelbſtthätige Hervorbringen der Wirkungen die praktiſche oder operative. Die erſte begründet die zweite. Jene führt von der Erfahrung zu den Axiomen, dieſe von den Axiomen zu den Erfindungen; die eine beſchreibt eine aufſteigende, die andere eine herabſteigende Richtung. In dieſem Sinne nennt Baco die theoretiſche Naturphiloſophie ſchlechtweg die aufſteigende (ascensoria), die praktiſche die herabſteigende (descensoria).*)

1. Die theoretiſche Naturphiloſophie

erforſcht die (natürlichen) Urſachen der Dinge. Aber dieſe Urſachen können zweifacher Art ſein: entweder blinde (mechaniſche) oder zweckthätige Kräfte, wirkende Urſachen oder Endurſachen, causae efficientes oder causae finales. Demnach zerfällt die theoretiſche Naturphiloſophie in die Erkenntniß der wirkenden Urſachen und in die Erkenntniß der Finalurſachen. Jene ſteht unter dem Geſichtspunkt der (natürlichen oder mechaniſchen) Cauſalität, dieſe unter dem Geſichtspunkt der Teleologie. Die erſte nennt Baco Phyſik, die andere Metaphyſik. Phyſik und Metaphyſik ſind alſo bei Baco nicht nach ihren Objecten, ſondern nur nach ihren Geſichtspunkten unterſchieden. Beide ſind Naturphiloſophie: beider Objecte

*) De augm. sc. III, 3, p. 78. Vgl. oben Cap. IV, Nr. III.

ſind dieſelben Naturerſcheinungen unter verſchiedenen Geſichtspunkten: die Phyſik unterſucht die Materie der Dinge und deren wirkende Kräfte, die Metaphyſik die Formen der Dinge und deren zweckmäßige Verfaſſung. Sie betrachten verſchiedene Seiten derſelben Natur, jene Materie und Kraft, dieſe Form und Zweck.*)

Die Phyſik

unterſucht die Körper: „ihre Gegenſtände", ſagt Baco, „ſind ganz und gar in die Materie verſenkt und wandelbar." Aber die Körperwelt iſt ein zuſammengeſetztes Ganze; dieſes Ganze beſteht in einer unendlichen Mannichfaltigkeit einzelner Bildungen. Einheit und Mannichfaltigkeit ſind daher die beiden großen Anſichten, welche die Natur im Ganzen darbietet. Ihre Einheit beſteht in den Elementarſtoffen, die allen Körpern gemein ſind, und in dem Weltgebäude, welches alle Körper in ſich ſchließt; ihre Mannichfaltigkeit entfaltet ſich in den natürlichen Individuen, in den verſchiedenen Körpern und ihren Eigenſchaften. So zerfällt die Phyſik in drei Theile: die Lehre von den Elementarſtoffen, vom Weltgebäude und von den verſchiedenen Körpern. Und die letztern laſſen ſich wieder in doppelter Hinſicht betrachten: ſie ſind

*) — Physica est, quae inquirit de efficiente et materia; metaphysica, quae de forma et fine. De augm. scient., III, 4, p. 80.

concrete Individuen, die ſich in Geſchlechter, Arten, Unterarten, Exemplare unterſcheiden, und zugleich finden ſich hier gewiſſe Eigenſchaften, die allen oder vielen gemein ſind, gleichſam claſſiſche Eigenſchaften, wie Figur, Bewegung, Schwere, Wärme, Licht u. ſ. f. Demnach theilt Baco die Phyſik als ſpecielle Körperlehre in eine concrete und abſtracte. Jene unterſucht die einzelnen concreten Körper, wie Pflanzen, Thiere u. ſ. f., dieſe unterſucht die allgemeinen phyſiſchen Eigenſchaften, wie Wärme, Schwere u. ſ. f.

Die Phyſik als ſolche bildet die Mitte zwiſchen Naturgeſchichte und Metaphyſik; die concrete Phyſik grenzt näher an die Naturgeſchichte, die abſtracte näher an die Metaphyſik. Auch hat die concrete Phyſik dieſelbe Eintheilung als die Naturgeſchichte, nur daß ſie die Objecte erklärt, welche dieſe blos beſchreibt. Hier vermißt Baco vor Allem die Phyſik der Himmelskörper; es gibt nur einen mathematiſchen Abriß ihrer äußern Form, keine phyſikaliſche Theorie ihrer Urſachen und Wirkungen. Es fehlt eine phyſikaliſche Aſtronomie, die Baco im Unterſchiede von der mathematiſchen die lebendige nennt, eine phyſikaliſche Aſtrologie, die im Unterſchiede von der abergläubiſchen die geſunde heißen ſoll. Unter der lebendigen Aſtronomie verſteht Baco die Einſicht in die Gründe der Himmelserſcheinungen, in die Urſachen ihrer Geſtalt und Bewegung; unter der geſunden Aſtrologie verſteht er die Einſicht in die Wirkungen und Einflüſſe,

welche die Geſtirne auf die Erde und deren Körper ausüben. Dieſe Wirkungen ſind in allen Fällen natürliche, nicht fataliſtiſche. Die Geſtirne beſtimmen nicht das Schickſal der Welt: in dieſem Aberglauben beſtand der Unſinn der bisherigen Aſtrologie; wohl aber üben ſie, wie Sonne und Mond, auf die Erde eine phyſiſche Macht aus, die ſich im Wechſel der Jahreszeiten, in Ebbe und Flut, in gewiſſen Lebenserſcheinungen der Organismen kundgibt. Es handelt ſich darum, dieſe Wirkungen zu erklären: welche Kräfte ſie ausüben, welche Körper ſie empfangen, welchen Spielraum ſie beſchreiben.

Die Metaphyſik

unterſucht die natürlichen Finalurſachen der Dinge; ſie beſteht alſo in der teleologiſchen Naturerklärung. Baco liebt es, die Wiſſenſchaften mit den Pyramiden zu vergleichen: ſie erheben ſich von der breiten Grundfläche der Geſchichte und Erfahrung zu den Geſetzen, die immer höher über ſich hinausſtreben und endlich in einem höchſten Geſetz als der Einheit des Ganzen gipfeln. Auch die Naturphiloſophie läßt ſich in dieſem Bilde betrachten: ihre breite Grundfläche iſt die Naturgeſchichte, dann folgt die emporſtrebende Phyſik, die Spitze bildet die Metaphyſik.*) Sie iſt die Wiſſenſchaft der Naturformen und Naturzwecke.

*) De augm. scient., Lib. III, 4.

Die baconiſche Metaphyſik ſtimmt mit der *platoniſchen* darin überein, daß ſie die Formen der Dinge betrachtet, mit der *ariſtoteliſchen* darin, daß ſie die Natur teleologiſch erklärt; ſie unterſcheidet ſich von beiden, weil ſie nichts ſein will als ſpeculative Phyſik. Sie iſt *nicht* Fundamentalphiloſophie. In dem Bau der Pyramiden ſieht Baco den Stufengang der Dinge figürlich dargeſtellt. „*Alles ſteigt nach einer gewiſſen Stufenleiter zur Einheit*“: dieſer Gedanke, den Baco ſelbſt im Munde des Parmenides und Plato tiefſinnig und vortrefflich findet, bildet das Grundthema ſeiner Fundamentalphiloſophie. Dieſe hat die Stufenleiter *aller* Weſen vor ſich, die Metaphyſik dagegen begreift von dieſer Stufenleiter nur die Scala der natürlichen Dinge. Wenn die Wiſſenſchaften eine ähnliche Stufenleiter bilden als die Dinge, ſo ſteht die Metaphyſik auf der oberſten Sproſſe der Phyſik.

Baco unterſcheidet die *Naturformen* von den *Naturzwecken* und vertheilt ihre Erklärung in die beiden Gebiete der Metaphyſik. Unter den Formen verſteht er nichts Anderes als die *beſtändigen Urſachen*. Es ſind die wirkenden Urſachen, in die *Form* der Allgemeinheit erhoben. Was in *allen* Fällen Wärme bewirkt, nennt Baco die Form der Wärme. So iſt die Form der Weiße, was in allen Fällen bewirkt, daß die Körper weiß erſcheinen. Alſo die Naturformen, um baconiſch zu reden, ſind die

letzten wahren Differenzen, worauf sich die Bedingungen der Naturphänomene zurückführen: die absolut nothwendigen Factoren, welche die Eigenschaften der Körper bewirken. Diese Eigenschaften untersucht die abstracte Physik; sie grenzt darum zunächst an das Gebiet der Metaphysik. Genau zu reden, so geht die abstracte Physik in die Metaphysik nothwendig über, denn sie sucht die Bedingungen, unter denen sich in allen Fällen die physischen Qualitäten äußern. Sind diese Bedingungen dargethan, so hat damit die Physik von den bestimmten Körpern abstrahirt und ein Gesetz ohne materielles Substrat, d. h. eine körperlose Form aufgestellt, womit sie in das metaphysische Gebiet übergeht.

Aber in der Erklärung der Naturzwecke unterscheidet sich der metaphysische Gesichtspunkt vom physikalischen. Diese Scheidung soll nach Baco so genau als möglich vollzogen und auf das sorgfältigste innegehalten werden. Daß man sie vor ihm nicht beobachtet hatte, diese Scheidung der metaphysischen und physikalischen Erklärungsweise, erscheint in Bacos Augen als das erste Kennzeichen wissenschaftlicher Verwirrung, die er mit Recht dem wissenschaftlichen Elende gleichsetzt. Darum gab es keine echte und fruchtbare Naturphilosophie. Wie die Wissenschaft überhaupt phantastisch wird, wenn sie sich mit der Theologie vermischt, so wird die Physik unfruchtbar und unrein durch die Vermischung mit der Metaphysik. „Sobald

ſich die Endurſachen", ſagt Baco, „in das phyſikaliſche Gebiet eindrängen, wird die Provinz dieſer Wiſſenſchaft jämmerlich verwüſtet." Die Phyſik reinigen, heißt die Endurſachen in die Metaphyſik verweiſen. In der Phyſik iſt die Erklärung der Dinge nach Zwecken nichtsſagend, in der Metaphyſik iſt ſie am richtigen Ort. Der teleologiſche Geſichtspunkt ſoll nicht überhaupt verneint, ſondern nur in ſeiner Anwendung beſchränkt, er ſoll dem phyſikaliſchen auch nicht entgegengeſetzt, ſondern nur davon getrennt werden. Beide ſchließen ſich keineswegs aus, ſondern können ſich ſehr gut mit einander vertragen. Was in dieſer Rückſicht lediglich als Wirkung blinder Kräfte erſcheint, warum ſoll es in anderer Rückſicht nicht zugleich nützlich und zweckmäßig erſcheinen dürfen? Niemand wird leugnen, daß in der That die Augenwimpern mit ihren Haaren zum Schutze der Augen, das Fell der Thiere durch ſeine Feſtigkeit zur Abwehr gegen Hitze und Kälte, die Beine zum Tragen des Körpers dienen. Aber Jeder ſieht ein, daß mit ſolchen Erklärungen in der Phyſik gar nichts ausgerichtet wird, denn die phyſikaliſche Frage heißt nicht: wozu nützen die Augenwimpern? ſondern: warum wachſen an dieſer Stelle Haare? Das folgt aus der Feuchtigkeit, die ſich hier anſammelt; ſo lautet die phyſikaliſche Antwort. Offenbar hat die Feuchtigkeit nicht den Zweck, ein Schutzmittel für die Augen zu bewirken.

Ebenſo wenig will die Kälte, wenn ſie die Poren der Haut zuſammenzieht und dadurch die Härte derſelben bewirkt, die Thiere gegen die Einflüſſe der Temperatur ſchützen. Dieſe phyſikaliſchen Erklärungen lauten ganz anders als jene teleologiſchen. Widerſprechen ſich darum beide? Hindert etwa die Urſache, daß ihre Wirkung nützlich wird in einer Beziehung, die der Urſache ſelbſt fremd iſt? Die Confuſion entſteht erſt, ſobald man den Nutzen, den die Wirkung hat, zu deren Urſache macht. Gegen dieſe Confuſion richtet ſich Baco; um ſie aufzuklären, trennt er, was nicht zuſammen gehört: die causa efficiens von der causa finalis, die mechaniſche Erklärung der Dinge von der teleologiſchen, die Phyſik von der Metaphyſik. Jene zeigt uns nur die geſetzmäßige Natur, dieſe zugleich die zweckmäßige. Sie deutet damit in letzter Inſtanz auf eine vorſehende Intelligenz, welche das blinde Walten der Naturkräfte mit weiſer Oekonomie lenkt und ordnet; und ſo gewährt die Metaphyſik eine Ausſicht, die näher zu verfolgen der natürlichen Theologie überlaſſen bleibt. So gründet ſich die natürliche Theologie auf die Metaphyſik, wie dieſe auf die Phyſik, wie dieſe auf die erfahrungsmäßige Naturgeſchichte.

2. Die praktiſche Naturphiloſophie

zerfällt in Mechanik und natürliche Magie. Jene iſt die praktiſche Phyſik, dieſe die praktiſche Metaphyſik

oder die angewandte Theorie der Naturformen. Baco vermißt in dieſem Punkte ſowohl die Theorie als die Praxis; er fodert eine natürliche Magie, wie vorher eine geſunde Aſtrologie. Er wollte die letztere von der abergläubiſchen Aſtrologie unterſchieden wiſſen; ſo unterſcheidet er die natürliche Magie von der gewöhnlichen und leichtſinnigen, wozu er die Alchymie und andere Träume rechnet, womit ſich die Menſchen von Alters her ergötzt haben. Baco redet ſehr oft von den Alchymiſten, namentlich wo er die gewöhnlichen Empiriker mit ihrem unkritiſchen und unmethodiſchen Verfahren durch ein Beiſpiel bezeichnen will. Ohne ſelbſt einen wiſſenſchaftlichen Zweck zu verfolgen, haben dieſe Leute doch der Phyſik und Chemie die Wege gebahnt und mit ihren Unterſuchungen vorgearbeitet. Sehr ſinnig vergleicht Baco die Alchymiſten mit jenen Söhnen in der Fabel, denen der Vater einen Schatz im Weinberge hinterlaſſen hatte, den ſie ſuchen ſollten. Sie gruben den Weinberg um, ohne das Gold zu finden, aber indem ſie es ſuchten, hatten ſie das fruchtbare Land beſtellt, und der verſprochene Schatz war die Ernte.

Die natürliche Magie im Sinne Bacos iſt die Anwendung der Naturerkenntniß. Vorausgeſetzt nämlich, daß wir die Formen der Natur, die Eigenſchaften der Körper und deren letzte Bedingungen erkannt haben, ſo iſt von Seiten der Theorie die Möglichkeit

gegeben, ſelbſt dieſe Eigenſchaften zu erzeugen und wie die Natur ſchöpferiſch zu wirken. Wenn nun zu der theoretiſchen Möglichkeit auch die praktiſche hinzukommt, nämlich die materiellen Mittel, als das nothwendige Vehikel der Wirkſamkeit, ſo werden ſich gleichſam natürliche Wunder hervorbringen laſſen. Es bleibt dahingeſtellt, meint Baco, ob überhaupt möglich ſei, was die Alchymiſten geſucht haben, aber ihr Weg war in jedem Falle verfehlt; ehe man verſucht, Gold zu machen, müßte man zuvor die Naturformen des Goldes kennen, d. h. alle Eigenſchaften des Goldes und alle Bedingungen, unter denen dieſe Eigenſchaften unfehlbar ſtattfinden. — Was in unſern Tagen die erfinderiſche Mechanik und Chemie leiſtet, das erfüllt und verdeutlicht zugleich die Aufgaben, welche Baco unter dem Namen der natürlichen Magie dachte und der Zukunft empfahl. „Wenn ſich die Magie", ſagt Baco, „mit der Wiſſenſchaft vereinigt, ſo wird dieſe natürliche Magie Thaten vollbringen, die ſich zu den frühern abergläubiſchen Experimenten verhalten, wie die wirklichen Thaten Cäſars zu den eingebildeten Arthurs von der Tafelrunde, d. h. wie Thaten zu Märchen, die noch dazu Geringeres träumen, als jene ausführen."

Zur Unterſtützung der erfinderiſchen Naturwiſſenſchaft verlangt Baco eine Geſchichte der menſchlichen Erfindungen, welche beſonders hervorheben ſoll, was den Menſchen unmöglich geſchienen,

und außerdem der leichtern Ueberſicht wegen ein Verzeichniß der nützlichſten Experimente.*)

3. Die Mathematik

bildet bei Baco keine ſelbſtändige, ſondern eine anhängende Wiſſenſchaft, ein Hülfsmittel der Naturphiloſophie. Die reine Mathematik iſt Geometrie und Arithmetik, Erkenntniß der Figuren und Zahlen, der continuirlichen und discreten Größe, mit einem Wort alſo Erkenntniß der Größe oder der abſtracten Quantität. Aber die Quantität gehört zu den Formen der Natur: alſo gehört die Mathematik (im Sinne Bacos) zur Erkenntniß der Naturformen, d. h. zur Metaphyſik.**) Ihr wiſſenſchaftlicher Werth liegt in Dem, was ſie zur Naturerklärung beiträgt. Ihre Stellung iſt derjenigen ähnlich, welche Baco der Logik anweiſt. Beide ſind der Naturphiloſophie untergeordnet; beide haben ſich unberechtigterweiſe davon losgetrennt und einen ſelbſtändigen Rang uſurpirt; beide müſſen von neuem mit den phyſikaliſchen Wiſſenſchaften ſo vereinigt werden, daß ſie nur als deren Hülfsmittel gelten. Hier zeigt ſich auf das nachdrücklichſte die veränderte Denkweiſe der baconiſchen Philoſophie im Vergleich mit der griechiſchen. Die Formen der

*) Catalogus polychrestorum. De augm. scient., III. 5.
**) Ibidem III, 6.

platoniſchen Metaphyſik waren Ideale oder Urbilder der Dinge, die der baconiſchen ſind Kräfte; dort galt die Mathematik als die Vorhalle zur Metaphyſik, hier als deren Anhang und Hülfsmittel.

IV. Die Anthropologie

als die Wiſſenſchaft vom Menſchen im weitern Verſtande umfaßt alles Menſchliche. Ihr Gegenſtand iſt die menſchliche Natur und die menſchliche Geſellſchaft (phil. humanitatis und phil. civilis): ſie zerfällt demnach in Pſychologie und Politik. Bevor ſie in die einzelnen Gebiete der menſchlichen Natur eingeht, betrachtet ſie deren ungetheilte Einheit unter zwei Geſichtspunkten.

1) Sie ſchätzt zunächſt den Zuſtand der Menſchheit in ihrem Werth und Unwerth, in ihrer Größe und in ihrem Elend, in ihren Licht- und Schattenſeiten. Die Schilderung der letztern rechnet Baco nicht unter das Vermißte, er findet die Darſtellung des menſchlichen Jammerthals vielmehr ſchon beſetzt durch eine reiche Literatur philoſophiſcher und theologiſcher Schriften und wünſcht, wie es ſcheint, „dieſe ſanften und heilſamen Unterhaltungen“ nicht zu vermehren. Dagegen möchte er, was Pindar von Hiero rühmt, die Blüten der menſchlichen Tugenden abpflücken und die Wiſſenſchaft vom Menſchen einleiten mit einer Schilderung des menſchlich Großen, beſtätigt durch die

Beiſpiele der Geſchichte. Er möchte die Vorhalle der Anthropologie mit erhabenen Menſchenbildern ausſchmücken. Was die menſchliche Geiſtes- und Willenskraft in den Helden aller Zeiten und Richtungen Großes vermocht hat, ſoll uns hier in einer Fülle von Beiſpielen gegenwärtig gemacht werden.

2) Der zweite, der Anthropologie nähere Geſichtspunkt richtet ſich auf die Einheit der menſchlichen Individualität, auf das Verhältniß von Seele und Körper: wie ſich die Seele durch den Körper bezeichnet und äußert, wie der Körper durch Eindrücke auf die Seele zurückwirkt. Was den Körper als Ausdruck der Seele betrifft, ſo formulirt Baco an dieſer Stelle die Idee einer Phyſiognomik, die gegen das Ende des folgenden Jahrhunderts durch Lavater eine ſo überraſchende und merkwürdige Ausführung erlebte. Baco nähert ſich ſehr dem Lavaterſchen Syſtem. Er will eine neue Phyſiognomik, gegründet auf wirkliche Beobachtungen und Thatſachen, ohne die chiromantiſchen Träume und was dergleichen mehr iſt. Ariſtoteles hatte den Gedanken der Phyſiognomik nur ſehr unvollſtändig gehabt. Die Eigenthümlichkeiten der Seele äußern ſich nicht blos in den feſten Lineamenten des Körpers, ſondern vor Allem zeigen ſich die Neigungen und Leidenſchaften der Seele in den Geberden, in den bewegten Theilen des menſchlichen Geſichts, vor Allem des Mundes. Die in den Geſichtszügen befeſtigten und habituell gewordenen Geberden ſind die

deutlichsten Zeichen der Seele und ihrer Neigungen. Diese Geberden sind gleichsam die unwillkürliche Seelensprache. Und diese Sprache zu entziffern und zu verstehen, das setzt Baco der wahren Physiognomik zur Aufgabe. Auch in den Träumen entdeckte Baco einen geheimen Wechselverkehr zwischen Seele und Körper; er verachtet die Possen der Traumdeuter, aber er macht darauf aufmerksam, wie gewissen Träumen gewisse körperliche Beschaffenheiten entsprechen und umgekehrt. *)

1. Die Physiologie

angewendet auf das menschliche Leben, erscheint bei Baco weniger als Wissenschaft, denn als Kunst. Und zwar bezweckt diese Kunst das körperliche Wohlsein in Hinsicht der Gesundheit, Schönheit, Kraft und Lebensfreude. Demnach zerfällt diese technische oder praktische Wissenschaft vom menschlichen Körper in Medicin, Kosmetik, Athletik und ars voluptaria. Unter die Mittel des sinnlichen Vergnügens rechnet Baco auch die Künste, welche Auge und Ohr ergötzen, wie Malerei und Musik. Er hatte für die bildende Kunst ebenso unzureichende und untergeordnete Gesichtspunkte, als für die Poesie. Und die Aesthetik, welche seiner Richtung folgte, hat diese Ge-

*) De augm. scient., IV, 1, p. 100.

ſichtspunkte kaum erhöht, ſondern nur deutlicher und beſtimmter ausgebildet.

Am meiſten intereſſirt ſich Baco für die Medicin, die zum leiblichen Wohle des Menſchen das Meiſte beiträgt oder beitragen ſoll. Er ſieht wohl, daß die Schweſter dieſer hülfreichen Wiſſenſchaft die Charlatanerie iſt, wie Circe die Schweſter des Aesculap. Von dieſer Verwandtſchaft möchte Baco die Medicin befreien. Ueberall ſinnt er darauf, die Wiſſenſchaften von ihren abergläubiſchen und eiteln Beimiſchungen zu reinigen, dieſen Krankheitsſtoff auszuſondern und ſie geiſtig geſund zu machen. Das war ſeine Abſicht bei der Aſtrologie, Magie, Phyſiognomik, eben Daſſelbe will Baco in Rückſicht der Medicin. Sie ſoll die Geſundheit erhalten, die Krankheit heilen, das Leben verlängern; ſie zerfällt demnach in Diätetik, Pathologie und Makrobiotik. Auf die letztere, die er unter den mediciniſchen Wiſſenſchaften vermißt, legt Baco den größten Werth. Er hat hier die Aufgabe geſetzt, welche bei uns Hufeland zu löſen verſuchte. Zur Beförderung der Pathologie verlangt Baco eine genaue Geſchichte der Krankheiten, vergleichende Anatomie und im Intereſſe der Wiſſenſchaft die Viviſectionen. Es ſcheint ihm eine große Uebereilung und Nachläſſigkeit, daß die Pathologie ſo viele Krankeiten ohne weiteres für unheilbar erklärt. Iſt der Tod nicht zu verhindern, ſo ſollen ſich die Aerzte wenigſtens angelegen ſein laſſen,

ihn zu erleichtern. Die Erleichterung des Todes, das ſanfte Sterben, welches er die äußere Euthanaſie nennt, macht Baco deshalb zu einer beſondern mediciniſchen Aufgabe. *)

2. Die Pſychologie

richtet ſich auf die menſchliche Seele für ſich genommen, ſie betrachtet deren Weſen und Kräfte. Baco unterſcheidet, was die Seelenſubſtanz betrifft, die ſinnliche Seele von der vernünftigen. Jene wird auf natürliche Weiſe erzeugt, dieſe auf übernatürliche inſpirirt: dem Menſchen von außen mitgetheilt durch einen göttlichen Hauch. Aehnlich unterſchied Ariſtoteles zwiſchen dem leidenden und thätigen Verſtande (νοῦς παθητικός und ποιητικός), welchen letztern er θύραθεν in den Menſchen eintreten ließ. Daraus folgt, daß bei Baco der Geiſt nicht aus natürlichen Urſachen erklärt werden kann, daß alſo die Erkenntniß des Geiſtes nicht zur Pſychologie, ſondern zur Theologie gehört, die durch Offenbarung die übernatürlichen Urſachen vernimmt. Baco ſelbſt geſteht ein, was zur Beurtheilung ſeiner Philoſophie von der größten Wichtigkeit iſt: daß ſie unvermögend ſei, den Geiſt zu erklären. Wir dürfen hinzuſetzen, was von der baconiſchen Philoſophie gilt, das läßt

*) De augm. scient., IV, 2.

ſich von der realiſtiſchen im Allgemeinen behaupten. Baco leugnet den Geiſt nicht. Um ihn dogmatiſch zu verneinen, dazu hatte Baco ſelbſt zu viel Geiſt, zu wenig Selbſtverleugnung, zu wenig dogmatiſche Sprödigkeit. Aber er erklärt mit kurzen Worten den Geiſt für unbegreiflich; er verweiſt dieſen Begriff aus dem Gebiete der Wiſſenſchaft in die Religion, womit die Wiſſenſchaft keinen Verkehr hat; er macht zwiſchen ſinnlicher und vernünftiger Seele einen Hiatus, von dem er ſelbſt bekennt, daß er ihn machen müſſe. So wird der Geiſt bei Baco zu einer unerklärlichen und die Seele zu einer körperlichen Subſtanz, die ihren räumlichen Ort im Gehirn hat und nur unſichtbar iſt wegen ihrer Feinheit: der Geiſt wird auf Gott, die Seele auf den Körper zurückgeführt. So befindet ſich Baco, was Geiſt und Körper (Gott und Welt) betrifft, in einem ähnlichen Dualismus als Carteſius. Aber die Wiſſenſchaft, die dem Erklärungstriebe folgt und überall auf den Zuſammenhang und die Einheit der Erſcheinungen ausgeht, widerſetzt ſich von Natur jedem Dualismus. Daher kommt es, daß die folgende, von Baco begründete Philoſophie jenen Dualismus aufzulöſen ſuchte, den Baco hinterlaſſen hatte. Wollte ſie ſeinen Grundſätzen treu bleiben und im Intereſſe des realiſtiſchen Denkens den Dualismus vermeiden, ſo mußte ſie den Geiſt, den ſie nicht erklären konnte, überhaupt verneinen oder, was Daſſelbe heißt, mit der Seele zugleich für eine körperliche Subſtanz ausgeben. So

mußte die baconiſche Philoſophie, ſobald ſie gegen ihren Dualismus anſtrebte, nothgedrungen dem Materialismus zuſtreben, wie Carteſius dem Spinoza. Schon Locke gab zu, daß der Geiſt vielleicht ſelbſt körperlicher Natur ſei, und die Andern, welche ihm folgten (namentlich in Frankreich), machten aus jenem „vielleicht" ein excluſives Dogma. Sobald die baconiſche Philoſophie ſich in die Enge eines geſchloſſenen, dogmatiſchen Syſtems begab und um der Conſequenz willen ihren Geſichtskreis zuſammenzog, mußte ſie mit jedem Schritte näher dem Materialismus zueilen. Wie die carteſianiſche Philoſophie, wenn ſie ihren Dualismus aufgibt, pantheiſtiſch werden muß, ebenſo nothwendig wird die baconiſche Philoſophie, ſobald ſie ihren Dualismus aufgibt, materialiſtiſch.

Die baconiſche Philoſophie unterſucht die Kräfte der ſinnlichen Seele und bezeichnet als deren Functionen die freiwillige Bewegung und die Empfindung. Aber das Vermögen der ſinnlichen Empfindung will Baco unterſchieden wiſſen von der Perception, die er allen Körpern zuſchreibt. Sie iſt eine ſeelenähnliche, jeder Natur inwohnende Kraft. Offenbar hat Baco die Analogie der beſeelten und unbeſeelten Naturerſcheinungen im Sinn, wenn er die Perception als ein allgegenwärtiges Vermögen betrachtet im Unterſchiede von der beſeelten Empfindung. An keiner Stelle ſcheint Baco mehr im Sinne von Leibnitz zu

reden. Denn auch Leibnitz ſetzte die Analogie aller Weſen, dieſen Grundgedanken ſeiner Philoſophie, in das „principium perceptivum"; auch er unterſchied dieſe allgegenwärtige Vorſtellungskraft von der Empfindung und dem Bewußtſein. Indeſſen iſt der leibnitziſche Begriff der Perception weit mehr ausgebildet und durchgeführt als der baconiſche. Leibnitz verſtand darunter die jeder phyſiſchen Individualität inwohnende zweckthätige (und darum vorſtellende) Kraft, während Baco Perception nannte, was von der Wahrnehmung übrig bleibt nach Abzug der Empfindung, das iſt die bloße Empfänglichkeit, oder die für beſtimmte Eindrücke fähige Dispoſition eines Körpers, das eigenthümliche Vermögen der Anziehung und Abſtoßung. Eine ſolche Perception findet ſich z. B. im Magnet, der das Eiſen anzieht, in der Flamme, die zum Naphtha ſpringt, in der Luft, die in weit höherm Grade für Wärme und Kälte empfänglich iſt als der menſchliche Organismus, in den chemiſchen Wahlverwandtſchaften u. ſ. f. In allen dieſen eigenthümlichen Aeußerungen der Körper ſah Baco Analoga der Lebenserſcheinungen, und darum bezeichnete er ihre Empfänglichkeit als eine Art Wahrnehmungsvermögen oder Perception. Seine Naturanſchauung war lebendiger als ſeine Philoſophie und deren phyſikaliſche Begriffe. Die letztern waren eher geneigt, das Lebendige mechaniſch zu erklären, als in den mechaniſchen Naturerſcheinungen lebendige Potenzen oder lebens-

ähnliche Kräfte zu ſehen. In ſolchen Anſchauungen zeigt ſich, daß der baconiſche Geiſt nicht ganz ſtreng die Richtung einhält, die ihm der Compaß ſeiner Methode vorſchreibt, ſondern nach einer andern und frühern Richtung hin declinirt, die auf ihn ſelbſt eine unwillkürliche Anziehungskraft ausübte. Dieſe Richtung war die italieniſche Naturphiloſophie, welche die lebendigen Naturanſchauungen der Griechen, den Hylozoismus, wiedergeboren hatte. In dem Begriffe ewig-lebendiger Materie berührten ſich, wie Baco meinte, die italieniſchen Naturphiloſophen mit den altgriechiſchen: Teleſius mit Parmenides und Demokrit. Hier berührte Baco den naturphiloſophiſchen Geiſt ſeiner nächſten Vorgänger. Ueberall offen für die Zukunft, war ſeine Philoſophie nicht ganz für die Vergangenheit verſchloſſen. An einigen Stellen ſcheint die italieniſche Naturphiloſophie mit ihrem poetiſchen Dämmerlicht in die baconiſche hinein, und es wäre einer beſondern Unterſuchung werth, dieſes Verhältniß Bacos zu ſeinen italieniſchen Vorgängern genau kennen zu lernen. Aber dazu müßte man den Geſichtspunkt innerhalb der italieniſchen Naturphiloſophie nehmen, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Nur möge beiläufig bemerkt ſein, daß dieſe Periode des Uebergangs aus der Scholaſtik in die neue Zeit noch ihre congeniale Darſtellung erwartet. Was bis jetzt darüber geſagt iſt, erreicht kaum die Oberfläche der Sache.

Die Kräfte der menſchlichen Seele ſind Verſtand und Wille mit ihren verſchiedenen Arten. Wir wollen den Gebrauch und die Objecte dieſer Kräfte kennen lernen; das lehrt in Rückſicht des Verſtandes die Logik, in Rückſicht des Willens die Ethik. In Logik und Ethik verzweigt ſich daher die Pſychologie. *)

3. Die Logik

als die Wiſſenſchaft vom richtigen Verſtandesgebrauch hat ſo viele Theile als der Verſtand Functionen. Seine Functionen ſind, die Dinge zu verſtehen und ſo darzuſtellen, daß ſie Andern verſtändlich werden. Wir lernen die Dinge verſtehen, wenn wir das Unbekannte entdecken, das Bekannte beurtheilen und behalten. Alſo Entdecken, Urtheilen, Behalten und Darſtellen ſind die Functionen des Verſtandes. In ſo viele Theile zerfällt die Logik. Das Entdecken und Urtheilen iſt die Sache des eigentlichen Verſtandes, das Behalten gehört dem Gedächtniß, das Darſtellen der mündlichen und ſchriftlichen Rede. Die Kunſt zu denken, d. h. zu erfinden und zu urtheilen, iſt die eigentliche Logik, die Gedächtnißkunſt iſt die Mnemonik, die Redekunſt die Rhetorik.

Der entdeckende und erfinderiſche Verſtand iſt das eigentliche Organ der Wiſſenſchaft. Auf dem richtigen

*) De augm. scient., IV, 3.

Gebrauch dieſer Verſtandeskraft beruht alles wiſſenſchaftliche Heil, auf ihrer Vernachläſſigung alles wiſſenſchaftliche Elend. Die erfinderiſche Logik gilt darum in den Augen Bacos als die *große Kunſt*, die er vermißt und deshalb vor Allem unter die Aufgaben und Deſiderien der neuen Philoſophie ſetzt. Hier iſt der Punkt, wo ſeine Encyklopädie und ſein Organon ſich am nächſten berühren. Denn das Neue Organon war nichts Anderes als die Löſung der hier formulirten Aufgabe einer neuen Logik. Die Entdeckung ſetzt die Erfahrung oder Induction voraus. Aber die bisherige Erfahrung, welche Baco die dialektiſche nennt, war dazu untauglich, weil ſie weder die Dinge gründlich erforſchte, noch die negativen Inſtanzen ſorgfältig beachtete. Die fruchtbare Erfahrung iſt allein die *experimentale*, die eine doppelte ſein kann: entweder beſchränkt ſie ſich nur auf Experimente und bleibt im Detail derſelben befangen, oder ſie ſteigt vom Experiment aufwärts zu den Geſetzen. Im erſten Fall nennt Baco die experimentale Erfahrung *gelehrt* (literata), im andern *wiſſenſchaftlich*. Die gelehrte Erfahrung beſteht darin, daß man eine Menge von Experimenten macht, jedes derſelben auf alle mögliche Weiſe verändert, bald etwas hinzufügt, bald etwas wegläßt und bei jeder Modification zuſieht und beſchreibt, was ſich Neues ergibt. Eine ſolche Erfahrungsweiſe hat weder einen geordneten Weg, noch ein beſtimmtes Ziel, ſie läuft in verſchiedenen

Richtungen, bald nach dieſer, bald nach jener Seite und ſpürt überall die Naturerſcheinungen auf; ſie ſucht wie der Jäger das Wild, nicht wie der Naturforſcher das Geſetz. Darum nennt Baco dieſe aufſpürende und beſchreibende Erfahrung die Jagd des Pan, die andere dagegen, welche die Experimente braucht, um die Geſetze zu finden, die Erklärung der Natur. Und dieſe letztere will er in ſeinem Neuen Organon dargethan haben.

Die Form des urtheilenden Verſtandes iſt entweder die Induction oder der Syllogismus. Das inductive Urtheil gehört zur erfinderiſchen Logik, der Syllogismus iſt die Beweisform. Die Syllogiſtik enthält die Kunſt zu beweiſen und zu widerlegen; jene lehrt die wahren Schlußformen, dieſe die Mittel gegen die Trugſchlüſſe. Der erſte Theil der ſyllogiſtiſchen Kunſt iſt die Analytik, der andere die Lehre von den Elenchen. Unter der letztern begreift Baco die falſchen Beweiſe oder Sophismen, die zweideutigen Definitionen und die Trugbilder oder Idole, deren Widerlegung die erſte Aufgabe im Neuen Organon bildet.

Die Mnemonik disciplinirt das Gedächtniß. Um die flüchtigen Begriffe zu behalten und aufzubewahren, müſſen gewiſſe Haltpunkte gefunden werden, woran ſie das Gedächtniß gleichſam befeſtigen kann. Nach ſolchen Haltpunkten ſucht die Gedächtnißkunſt. Um die künſtlichen Mittel zu finden, brauchen wir nur zu

beachten, welche Mittel wir unwillkürlich anwenden, um uns die Vorstellungen einzuprägen und leichter zu behalten. Wir schreiben die betreffende Materie auf, fixiren sie damit räumlich für die äußere Anschauung, stellen sie uns übersichtlich und tabellarisch vor Augen und verwandeln sie auf diese Weise in ein äußeres Schema. Ein solches Bild ist ganz gemacht, sich dem Gedächtniß einzuprägen und den Verstand zu orientiren. Wir sagen sehr gut vom Gedächtnisse, daß es die Dinge auswendig wisse, d. h. es besitzt die Begriffe in Zeichen, denn das Zeichen ist der auswendige (äußerlich gemachte) Begriff. Unter diesem natürlichen Gesichtspunkte behandelt Baco die Mnemonik. Er will dem Gedächtniß durch die Einbildungskraft zu Hülfe kommen, oder was Dasselbe heißt: er will die Begriffe in Sinnbilder oder Embleme verwandeln und in dieser Form dem Gedächtniß überliefern. Wie sich nach seiner Ansicht die Weisheit der Alten in Mythen und Parabeln, d. h. in Sinnbildern, dem gewöhnlichen Verstande eingeprägt hatte, so will er die Verstandesbegriffe überhaupt in sinnlichen Vorstellungen und Bildern dem Gedächtniß übergeben. Allein die Bilder gehören der Phantasie, nicht dem Gedächtniß, welches die Begriffe nur in den abstracten Zeichen der Namen und Zahlen behält. Wenn ich mir z. B., wie Baco verlangt, die Erfindung unter dem Bilde des Jägers, die Ordnung unter dem des Apothekers, der seine Büchsen zurechtstellt, behalten

ſoll, ſo ſtelle ich dieſe Begriffe nicht durch das Gedächtniß vor, ſondern durch die Phantaſie. In ähnlicher Weiſe wurde die Mnemonik ſchon im Alterthum und im vorigen Jahrhundert durch Käſtner ausgebildet.

Die Gegenſtände der Rhetorik deutet Baco nur an: er bezeichnet den Bau der Rede, die Wiſſenſchaft der Sprache und vergleichenden Grammatik, die Methode zu lehren und die Kunſt zu reden. Ihren Anhang macht Kritik und Pädagogik. *)

4. Die Ethik

behandelt den menſchlichen Willen unter demſelben praktiſchen Geſichtspunkt, als die Logik das Denken. Lehrte dieſe die Kunſt zu erfinden und zu urtheilen, ſo lehrt jene die Kunſt zu handeln. Die Logik will den Verſtand auf richtigem Wege zur Wahrheit führen, die Ethik den Willen zum Guten. Die frühere Ethik hat mehr den Gegenſtand des Handelns ins Auge gefaßt, als dieſes ſelbſt; ſie lehrte, was gut ſei, worin das höchſte Gut und die menſchliche Glückſeligkeit beſtehe; ſie erklärte weniger, wie unſer Handeln gut und durch gutes Handeln die Glückſeligkeit erreicht werde. Dieſe Ethik war mehr Redekunſt als Sittenlehre. Sie war ebenſo unnütz als etwa der Schreibekünſtler, der uns nur Vorſchriften zeigt, aber

*) Vgl. De augm. scient., Lib. V und VI.

nicht unſere Hand lenkt und unterweiſt, wie ſie dieſelben nachbilde. Die baconiſche Ethik will ſich zu jener frühern verhalten, wie der tüchtige Schreiblehrer zum bloßen Schönſchreiber. Ihr Geſichtspunkt iſt der menſchliche Nutzen, das Gute im praktiſchen Sinn. Freilich wird dieſe praktiſche Sittenlehre bei weitem nicht ſo glänzend und erhaben ausſehen, als die frühern Moralſyſteme mit ihren hochfliegenden Betrachtungen über das höchſte Gut und die höchſte Glückſeligkeit, aber ſie wird um ſo viel nützlicher und dem menſchlichen Leben näher ſein als dieſe. Denn ſie will ſich auf die Materien des menſchlichen Handelns ſelbſt einlaſſen und dieſe mit demſelben Intereſſe durchdringen als die Phyſik die Stoffe der Körper. Hier macht Baco das ſchöne Geſtändniß: er wolle gefliſſentlich den Glanz ſeines Namens und die Größe ſeines Wiſſens verdecken und in Allem, was er der Nachwelt hinterlaſſe, blos das Wohl der Menſchheit im Auge haben. Man müſſe das Erhabene mit dem Nützlichen verbinden, wie Virgil neben den Thaten des Aeneas auch die Lehren des Ackerbaus beſchrieben. Die rechte Wiſſenſchaft müſſe mit Demoſthenes ſagen können: „Wenn ihr thut, was ich euch rathe, ſo werdet ihr nicht blos mich, den Redner, jetzt loben, ſondern euch ſelbſt, denn euer Zuſtand wird ſich bald zum Beſſern wenden.“

Was iſt gut? Man beſcheide ſich, dieſe Frage relativ zu beantworten: gut iſt, was dem Menſchen

nützt, den Individuen wie der Menſchheit. Es gibt ein individuelles und ein gemeinſchaftliches Gute. *) Was der Geſellſchaft nützt, iſt das Gemeinnützliche. Darauf legt Baco den ethiſchen Nachdruck. Um ſo viel das Ganze mehr iſt als der Theil, die Geſellſchaft mächtiger als das Individuum, ſoll das Gemeinnützliche beſſer ſein als das Particularintereſſe. Baco glaubt, daß die griechiſchen Philoſophen, vor allen Ariſtoteles, den Werth des gemeinnützigen Handelns nicht genug geſchätzt haben, ſie ſchätzten das Gute mit dem Maße des Individuums und hielten darum das theoretiſche Leben höher als das praktiſche. Ein dem Gemeinwohl gewidmetes Leben muß praktiſch ſein und alle ſeine theoretiſchen Beſtrebungen ſo einrichten, daß ſie gemeinnützig werden. Das gemeinnützige Handeln iſt die höchſte der menſchlichen Pflichten, die ſich, nach den verſchiedenen Lebensſphären und deren Umfang, in allgemeine und beſondere unterſcheiden. **) Zu den letztern gehören die Pflichten des Amtes, des Berufs, der Familie, der Freundſchaft u. ſ. f. Aus dieſer Verſchiedenheit der Pflichten können Colliſionsfälle oder Widerſtreite entſtehen, die Baco ſo gelöſt haben will, daß die beſondere Pflicht der allgemeinen untergeordnet werde und in allen Fällen das Gemeinnützliche die letzte, entſcheidende Inſtanz

*) Bonum individuale und bonum communionis.

**) Officia generalia et respectiva.

bilde. In der Ausübung der Pflicht beſteht die Tugend. Dazu ſoll die Seele tüchtig gemacht werden: in dieſer Ausbildung der Seele liegt die eigentliche Aufgabe der Ethik.

Aber zur Löſung dieſer Aufgabe iſt vor Allem Eines nöthig, was der bisherigen Sittenlehre ganz fehlte: praktiſche Menſchenkenntniß. Weder können wir die Menſchen mit Einem Schlage moraliſch machen durch die rhetoriſche Ankündigung und das wortreiche Lobpreiſen der Tugend, noch jeden auf dieſelbe Weiſe. Der Sittenlehrer muß die Menſchen kennen lernen und ihre pſychiſchen Eigenthümlichkeiten ebenſo ſorgfältig unterſuchen, als der Arzt die körperlichen. Es gibt in der Ethik ſo wenig als in der Medicin eine Panacee. Der Landwirth muß die verſchiedenen Beſchaffenheiten des Bodens kennen lernen, denn es iſt unmöglich, auf jedem Jedes zu pflanzen: ſo muß der Arzt ſich von den verſchiedenen Conſtitutionen des menſchlichen Körpers unterrichten, die ſo mannichfaltig und zahlreich ſind als die Individuen; ſo muß der Ethiker die verſchiedenen Gemüthsbeſchaffenheiten kennen lernen, die ſo mannichfaltig ſind als die körperlichen Conſtitutionen. Dieſe Grundlage praktiſcher Menſchenkenntniß vermißt Baco in der bisherigen Sittenlehre. Ohne ſie war die Ethik unfruchtbar und dunſtförmig, zuſammengefügt aus abſtracten Grundſätzen und berechnet (nicht für den wirklichen, ſondern) für den abſtracten Menſchen. Dieſe Ethik

macht Idole, die nur für Idole gelten. Sie wendet ihre Bildungsmittel auf alle Menſchen an, ohne Unterſchied ihrer Eigenthümlichkeiten. So kommt ſie zu einer ähnlichen Charlatanerie als die Aerzte, die allen Kranken dieſelbe Arznei verſchreiben, mögen deren körperliche Beſchaffenheiten noch ſo verſchieden ſein. *)

So wenig die Phyſik Natur machen oder die Elementarſtoffe der Körper verändern kann, ſo wenig kann die Ethik die Menſchen aus anderm Stoffe machen, als ſie gemacht ſind. Die Phyſik fodert Naturkenntniß, die Ethik Menſchenkenntniß. Die Phyſik ſucht die Mittel, um auf Grund ihrer Naturkenntniß neue Erfindungen zu machen und das phyſiſche Wohl der Menſchen zu befördern. Die Ethik ſucht die Mittel, um auf Grund der Menſchenkenntniß das moraliſche Wohl zu befördern und die Tugend im Sinne des gemeinnützigen Handelns auszubilden. Sie zerfällt demnach in die Lehre von der Menſchenkenntniß und von den richtigen moraliſchen Bildungsmitteln. Dieſe wählt die Ethik, aber die Menſchen ſelbſt und deren Eigenthümlichkeiten ſind ihr gegeben als Objecte der Betrachtung und des Studiums. In jeder menſchlichen Natur findet ſich eine urſprüngliche Willensrichtung oder Gemüthsart und bewegende Kräfte, die den Willen treiben und ſich zum menſchlichen Geiſte verhalten, um mit Baco zu reden, wie

*) De augm. scient., Lib. VII, cap. 3.

der Sturm zum Meere. Jene urſprüngliche Gemüthsart nennt Baco Charakter, dieſe ſtürmiſchen Seelenbewegungen ſind die Leidenſchaften und Affecte. Die Menſchen kennen lernen, heißt daher, ihre Charaktere und Leidenſchaften ſtudiren. Hier ſtellt Baco die Ethik unter denſelben Geſichtspunkt, als Shakſpeare die dramatiſche Poeſie. Um die menſchlichen Charaktere kennen zu lernen, verweiſt uns Baco an dieſelbe Quelle, aus welcher Shakſpeare ſeine Dramen geſchöpft hat: an die Geſchichtſchreiber und Dichter, vor allen an die römiſchen, unter denen er einen, den Unvergleichlichen, beſonders hervorhebt: den größten aller Geſchichtſchreiber und Charakterſchilderer, nämlich den Tacitus in ſeiner Darſtellung des Tiberius, Claudius und Nero.

Jeder menſchliche Charakter iſt ein Product geheimer Naturanlagen und äußerer Weltverhältniſſe. So mannichfaltig dieſe Factoren, ſo verſchieden ſind die Charaktere. Jeder iſt in ſeiner Weiſe einzig. Die Leidenſchaften bewegen die Seele und treiben ſie aus dem Geleiſe des gemeinnützigen und maßvollen Handelns. Hier bietet ſich das große Schauſpiel der menſchlichen Schickſale, das die Phantaſie des dramatiſchen Dichters ergreift, und welches Niemand tiefer beobachtet, lebendiger wiedergegeben hat als Shakſpeare. Und eben hier findet die Sittenlehre ihre praktiſche Aufgabe. Sie ſoll die Leidenſchaften unter die Herrſchaft

der Vernunft bringen, damit ſie nicht ausarten. Sie löſt dieſe Aufgabe, indem ſie die Leidenſchaften bändigt und in ein natürliches Gleichgewicht verſetzt, worin ſie ſich gegenſeitig im Zaum halten. So ſucht ſie, wie ein umſichtiger Arzt, der Natur auf dem Wege der Natur beizukommen und der entfeſſelten Gewalt eine bezähmende, der erſten Natur gleichſam eine zweite entgegenzuſetzen. Dieſe zweite Natur iſt die Gewohnheit, deren Macht Baco beſonders dem Ariſtoteles gegenüber hervorhebt. In der Gewohnheit liegt die ſtärkſte ſittliche Heilkraft. Um in ein natürliches Gleichgewicht zu kommen, ſoll ſich die Seele auf die ihrer herrſchenden Leidenſchaft entgegengeſetzte Seite neigen und dieſe Neigung ſo oft wiederholen, bis ſie zur Gewohnheit wird. So wird ein krummer Stab, wenn man ihn vorſichtig biegt, allmälig gerade.

Die ethiſche Verfaſſung, welche Baco im Auge hat, liegt ähnlich wie bei Ariſtoteles in der Mitte oder im Indifferenzpunkte der Leidenſchaften; ſie iſt die zur Gewohnheit gewordene Gemüthsruhe, die angebildete Gleichgültigkeit gegen die Macht der Affecte. Dieſe ethiſche Verfaſſung erſcheint als ein Abbild ſeiner eigenen moraliſchen Dispoſition, die ſich von den heftigen Paſſionen nicht erſt zu entwöhnen brauchte, ſondern aus der Hand der erſten Natur jenes Gleichgewicht hatte, welches ſich die Meiſten durch die Gewohnheit erſt geben ſollen. Indeſſen leuchtet ein, daß die baconiſche Ethik ganz im Geiſte der neuern Philoſophie

entworfen ist: sie betrachtet die Menschen, wie der Physiker nach baconischen Grundsätzen die Körper; ihre Grundlage ist Menschenkenntniß, die allein aus der Beobachtung der Individuen geschöpft, durch Erfahrung gemacht und durch Induction festgestellt wird.

5. Die Politik

ist die auf das Staatsleben angewendete Ethik. Lehrte die Ethik die Kunst, das Individuum moralisch zu bilden, damit es gemeinnützig handle, so lehrt die Politik die Kunst, den Staat oder die Menge nach gemeinnützigen Zwecken zu lenken. Sie ist die Staatskunst oder die Kunst zu regieren. Die Aufgabe der Politik findet Baco leichter als die der Ethik, denn der Einzelne ist schwieriger zu lenken als die Menge. Er stimmt darin mit Cato überein, der von den Römern zu sagen pflegte, sie seien wie die Schafe; eine ganze Heerde sei leichter zu treiben als ein einziges, denn könne man nur einige so führen, daß sie den rechten Weg gehen, so folgen die andern von selbst. Was in der Ethik die Tugend, das ist in der Politik die Klugheit. Uebrigens will uns Baco mit Absicht nicht einführen in das Innere der Staatskunst. Vielmehr erklärt er uns im Beginn der Politik, daß er unter den Künsten eine vergessen habe, die er jetzt an seinem eigenen Beispiele zeigen wolle: das sei die Kunst zu schweigen. Er befolgt das Beispiel Ciceros, der einmal an den Atticus schreibt: „An dieser Stelle

habe ich etwas von deiner Beredtſamkeit angenommen, denn ich habe geſchwiegen." Auch zieme es ihm insbeſondere, dem hochgeſtellten Staatsmann, zu ſchweigen in den Angelegenheiten der Politik. Dieſe Erklärung zeigt deutlich, daß Baco die Politik nicht als lehrbare Doctrin mit den Augen des Gelehrten, ſondern als praktiſche, nach den Verhältniſſen geſchmeidige Kunſt mit den Augen des Staatsmanns betrachtete. Er berührt ſie nur von ihren Außenſeiten: in der Lehre von der bürgerlichen Klugheit und in dem Verſuch über die Ausdehnung der Herrſchaft zeigt er uns die Politik im täglichen Leben und in den Mitteln, die nationale Macht zu erweitern. *) Aus den wenigen Bemerkungen ſehen wir deutlich, daß ſeine Vorbilder in der Politik die Römer und Machiavelli waren, von welchem Letztern Baco begriff, daß unter den Neuern er zuerſt die Geſchichte wieder politiſch gedacht und geſchrieben habe. Aber er ſelbſt wollte die Politik nicht darſtellen, wie ſie auf der Höhe des ſtaatsmänniſchen Geſichtspunktes, ſondern wie ſie in der breiten Ebene des gewöhnlichen Lebens ausſieht, nicht wie der Staatsmann und König, ſondern wie Jedermann politiſch ſein müſſe. So behandelte er von der Staatskunſt nur die Weltklugheit, nicht die Regenten-, ſondern die Allerweltspolitik.

*) De augm. scient., Lib. VIII, cap. 3.

Er verwies wohl hier und da auf den großen Florentiner, er ſelbſt aber erklärte lieber die Sprüche Salomos zum Behuf der täglichen Lebensweisheit, als die Geheimniſſe der hohen Politik und die königliche Kunſt des Regierens.

Zehntes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Religion.

Die Philoſophie im Sinne Bacos war die Erkenntniß der Dinge aus natürlichen Urſachen, welche letztere Baco ſelbſt unterſchied in wirkende und finale. Danach theilte ſich die natürliche Philoſophie in Phyſik und Metaphyſik, welche letztere gleichſam den Unterbau bildete für die natürliche Theologie. Denn die Erkenntniß der natürlichen Finalurſachen zeigt uns eine zweckmäßig geordnete Welt, die nicht gedacht werden kann ohne eine ordnende Intelligenz. Und die natürliche Theologie iſt das Abbild Gottes als dieſes ſchaffenden Weltordners. Dieſer Glaube an Gott iſt wiſſenſchaftlich nothwendig. Der ihm widerſprechende Unglaube oder Atheismus iſt wiſſenſchaftlich unmöglich. „Es iſt leichter", ſagt Baco, „an die abenteuerlichſten Fabeln des Korans, des Talmuds und der Legende zu glauben, als zu glauben, daß die Welt ohne Verſtand gemacht ſei. Darum hat Gott zur Wider-

legung des Atheismus keine Wunder gethan, weil zu diesem Zweck seine ordnungsmäßigen Naturwerke hinreichen." *)

Es ist also die natürliche Theologie im Sinne Bacos nichts Anderes als der Glaube an den göttlichen Verstand in der Welt, an die Offenbarung Gottes in dem geregelten Lauf der Natur. Sie überschreitet nicht den Horizont der natürlichen Ursachen. Die Grenze dieses Horizonts ist die Grenze der Philosophie. Innerhalb dieser Sphäre wird nichts erkannt von Gottes übernatürlichem Wesen, von seinen Rathschlüssen zum Heile des Menschen, also nichts von der Religion, deren Quelle jenseits der Natur liegt, nichts von dem Reich der Gnade, dessen Quelle in der Religion gesucht werden muß. Die Religion beruht auf der übernatürlichen Offenbarung Gottes, und deren Kenntniß besteht in der geoffenbarten Theologie. Die natürliche Theologie gehört zur Philosophie, die geoffenbarte zur Religion. Da nun die Grenze der natürlichen Ursachen zugleich die Grenze des menschlichen Verstandes bildet, so ist zwischen Philosophie und Religion ein unübersteiglicher Terminus. Die natürliche Theologie macht hier kein vermittelndes Bindeglied, sondern steht diesseits auf dem Gebiete der Philosophie. Es ist bei Baco gewiß, daß sie die Religion nicht unterstützt; es ist

*) Sermones fideles, XVI. De atheismo, p. 1165.

zweifelhaft, inwieweit ſie ſelbſt von der Philoſophie ernſtlich unterſtützt wird, denn es finden ſich Stellen, wo von der natürlichen Theologie als einem der Philoſophie fremden Elemente geredet wird. Es ſteht alſo zweierlei feſt: 1) Die Religion, welche allein dieſen Namen verdient, gründet ſich nicht auf eine natürliche Erkenntniß, es gibt in dieſem Sinne keine natürliche Religion. 2) Von den Religionswahrheiten iſt eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß unmöglich, es gibt in dieſem Sinne keine Religionsphiloſophie. *) Um aus der Philoſophie in die Religion, aus dem Reiche der Natur in das der Offenbarung zu gelangen, müſſen wir aus dem Boote der Wiſſenſchaft, worin wir die alte und neue Welt umſegelt haben, in das Schiff der Kirche treten und hier die göttlichen Offenbarungen ſo poſitiv annehmen, wie ſie gegeben werden. **) Baco hatte geſagt, ein Tropfen aus dem Becher der Philoſophie führe zum Atheismus, aber der volle Trank zur Religion. Damit konnte er nur die natürliche Religion meinen, die eigentlich nur einen Theil der Philoſophie bildet, wenn ſie überhaupt feſtſteht, und mit der geoffenbarten Re-

*) Theologie und Religion iſt bei Baco gleichbedeutend. Er nennt deshalb die natürliche Theologie auch natürliche Religion. Um die Zweideutigkeit der Ausdrücke zu vermeiden, werden wir das Wort Religion nur im Sinn der geoffenbarten Theologie brauchen.

**) De augm. scient., Lib. IX.

ligion nichts zu thun hat. Was die letztere betrifft, so sagte Baco nicht, daß uns das Boot der Wissenschaft in das Schiff der Kirche einführe, sondern daß wir dort aussteigen und hier eintreten müssen, um der Religionswahrheiten theilhaftig zu werden. Wie zwischen Geist und Körper, so existirt zwischen Gott und Welt ein für die Philosophie unauflöslicher Dualismus.

I. Die Trennung von Offenbarungsglauben und Vernunft.

Baco und Tertullian.

Dieser Dualismus setzt zwischen Religion und Philosophie eine Trennung, die jeden Wechselverkehr, jede gegenseitige Einwirkung ausschließt. Philosophie innerhalb der Religion ist Unglaube. Religion innerhalb der Philosophie ist Phantasterei. Es kann auf dem baconischen Standpunkte der religiöse Glaube durch die menschliche Vernunft weder angeeignet noch geprüft werden. Er duldet keinerlei Vernunftkritik. Er verlangt die blinde Annahme der göttlichen Offenbarungsstatute. Uebernatürlich in ihrem Ursprunge, sind diese Offenbarungen undurchdringliche Mysterien für die menschliche Vernunft. Der Widerspruch unsers Willens entkräftet nicht die Verbindlichkeit der göttlichen Gebote: ebenso wenig entkräftet der Widerspruch unserer Vernunft die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungen. Vielmehr bekräftigt gerade dieser Widerspruch ihre höhere göttliche Abkunft. Vielmehr

müſſen wir die göttlichen Offenbarungen um ſo eher annehmen, je weniger ſie unſerer Vernunft einleuchten; je ungereimter ſie ſind, deſto glaubwürdiger: „je vernunftwidriger das göttliche Myſterium iſt", lautet der baconiſche Kanon, „um ſo mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden." *) Das Vernunftwidrige im menſchlichen Sinn, weit entfernt, eine negative Glaubensinſtanz zu ſein, iſt vielmehr eine poſitive, ein Kriterium der Glaubenswahrheit. Nicht obgleich, ſondern weil ſie der menſchlichen Vernunft zuwiderläuft, ſoll die göttliche Offenbarung geglaubt werden. Der religiöſe Glaube ſoll nicht hinter der Wiſſenſchaft, ſondern jenſeits derſelben ſtehen auf einem ganz andern Grunde: er ſoll unbedingt, ohne alle Vernunftgründe, ohne alle logiſche Hülfsconſtructionen und inſofern ſo gut als blind ſein. Alſo auch im Gebiete der Theologie iſt Baco durchweg antiſcholaſtiſch. Die Scholaſtik war eine ſpeculative Theologie, eine verſtandesmäßige Conſtruction der Glaubensmaterien, ein logiſches Bollwerk der Kirche. Dieſes Bollwerk zerſtört Baco im Intereſſe der Philoſophie und Religion. Die Philoſophie ſoll es nicht aufbauen, die Theologie ſoll ſich nicht mit ſolchen Mitteln befeſtigen; indem Baco beide trennt, zerſtört er den ſcholaſtiſchen Geiſt, der beide vereinigt oder, wenn man lieber will, vermiſcht hatte. Vielmehr ſcheint

*) De augm. scient., Lib. IX, cap. 1, p. 258.

Baco zu dem vorſcholaſtiſchen Glaubensprincipe zurückzukehren und den Wahlſpruch Tertullians zu erneuern: credo quia absurdum. „Chriſtus, der Sohn Gottes", hatte Tertullian geſagt, „iſt geſtorben, das glaube ich, denn es iſt vernunftwidrig; er iſt begraben worden und wieder auferſtanden von den Todten, das iſt gewiß, denn es iſt unmöglich." Aber zwiſchen Tertullian und Baco liegen die Syſteme der Scholaſtik. Beide unterſcheiden ſich wie ihre Zeitalter. Dem engliſchen Philoſophen erſchien die menſchliche Vernunft nicht ſo ohnmächtig als dem lateiniſchen Kirchenvater. Derſelbe Ausſpruch iſt ein anderer im Munde eines Reformators der Wiſſenſchaften, ein anderer in dem eines Lehrers der altchriſtlichen Kirche. Was Baco im letzten Buch vom Werth und der Vermehrung der Wiſſenſchaften erklärt, hat offenbar einen andern Sinn, als derſelbe Satz Tertullians in der Schrift „De carne Christi". Baco hat hinter ſich die „dignitas scientiarum", die er mit ſo vielem Eifer vertheidigt, mit ſo vielen Schätzen vermehrt hat. Aber dieſe dignitas scientiarum fehlt in der Anerkennung Tertullians. Oder vielmehr anerkannt wird von ihm nur deren Gegentheil, der Unwerth der Wiſſenſchaften und die Ohnmacht der menſchlichen Vernunft. Der Satz Tertullians iſt einfach, der baconiſche doppelſinnig. Ein Intereſſe haben ſie gemein: ſie wollen keinen räſonnirenden Glauben, keine Vermiſchung von Glauben und Vernunft, Religion und Philoſophie,

Offenbarung und Natur. In dieſem Intereſſe müſſen Beide das Paradoxon ergreifen: daß die Vernunftwidrigkeit in der Religion die Glaubwürdigkeit vermehre. Es gibt in dem Verhältniß von Glaube und Vernunft nur drei Fälle, von denen einer allein den Glaubenspuriſten zukommt. Entweder der Glaube entſpricht oder widerſpricht der Vernunft: er widerſpricht ihr entweder mit oder ohne ihre Erlaubniß. Der erſte Fall heißt: ich glaube, weil es vernünftig iſt. Hier iſt der Glaube Vernunftdogma, denn er wird von der Vernunft beglaubigt. Der zweite heißt: ich glaube, obgleich es unvernünftig iſt. Hier iſt der Glaube Vernunftconceſſion, denn er wird von der Vernunft eingeräumt und gleichſam erlaubt. Die Vernunft thut hier ein Uebriges am Glauben. Sie entſchließt ſich zum Glauben mit ſchwerem Herzen, ſie ſagt: „Ich glaube, Herr! Hilf meinem Unglauben!“ Auf dieſem Standpunkt würde es der Glaube viel lieber ſehen, wenn ſeine Sätze vernünftig wären, er würde ſie dann für ſo viel glaubwürdiger halten. Endlich der dritte Fall lautet: ich glaube, weil es unvernünftig iſt. Hier kündigt der Glaube der Vernunft nicht blos den Gehorſam, ſondern auch jeden Vertrag, er ergreift ihr gegenüber die Contraposition und erlaubt ihr gar keine Einrede. Wenn man mit Tertullian und Baco den Glauben der Vernunft entgegenſetzt und die Vernunftwidrigkeit zum poſitiven Glaubenskriterium macht, ſo bleibt nur dieſer dritte Fall

als der einzig mögliche übrig. Der Vernunft und Philoſophie gegenüber kann der Glaubenspurismus keine andere Formel finden. Freilich iſt auch dieſe Formel gegen ihren Willen mit der Vernunft verſetzt, und darin beſteht der Widerſpruch, der ihre innere Unmöglichkeit ausmacht. Sie iſt Raiſonnement, ſie begründet den Glauben, zwar durch das Gegentheil der Vernunft, aber gleichviel, ſie begründet: ſie kann das quia nicht loswerden, ſie iſt ſelbſt Logik, indem ſie alle Logik ausſchließt! Indeſſen wollen wir den guten Willen für die That nehmen und fragen, ob das credo quia absurdum von Baco ebenſo gut gemeint iſt als von Tertullian.

Tertullian hatte mit ſeinem Bekenntniß nur ein einziges Ziel vor Augen: die Reinheit des Glaubens. Er wollte der Wiſſenſchaft keine Wohlthat erweiſen, denn ſie galt ihm nichts. Sein Satz war einfach und eindeutig. Dagegen Baco wollte mit ſeiner Trennung von Glaube und Wiſſenſchaft beide von einander unabhängig machen, er wollte beide vor der Vermiſchung bewahren, er bezweckte die Unabhängigkeit der Wiſſenſchaft nicht weniger als die der Religion. Wir müſſen unſere Behauptung ſteigern: Baco wollte die Unabhängigkeit des Glaubens, weil er die der Wiſſenſchaft im Sinn hatte; er handelte mehr im Intereſſe der Wiſſenſchaft als in dem des Glaubens. Seine Erklärung war doppelſinnig und zweideutig. Sie kann zum Vortheile beider, ſie muß mehr zum

Vortheile der Wiſſenſchaft ausgelegt werden. Die Wiſſenſchaft war ſein Schatz, und bei ſeinem Schatze war ſein Herz. Nannte er nicht ſelbſt die auf die Wiſſenſchaft gegründete Herrſchaft des Menſchen das Himmelreich, welches er aufſchließen wollte? Sein Intereſſe für Glaube und Wiſſenſchaft war getheilt, es hatte zwei Seiten: wenn auf einer von beiden ein Uebergewicht ſtattfand, ſo lag es ohne Zweifel auf der wiſſenſchaftlichen. Und hier war in der That ein ſolches Uebergewicht. Wer dieſen wiſſensdurſtigen Geiſt kennen gelernt hat, wird nicht zweifeln, daß ſein wahres und unwillkürliches Intereſſe allein der Wiſſenſchaft zufiel: ihr widmete er den beſten Theil ſeines Lebens, während der andere nicht der Religion, ſondern den Staatsgeſchäften gehörte. Seiner Neigung nach galt ihm der Glaube ſo viel als dem Tertullian die Wiſſenſchaft. Er war ſo wenig ein theologiſcher Geiſt als Tertullian ein phyſikaliſcher. Wie verhielt ſich alſo Baco ſelbſt zur Religion bei dieſer Doppelſeitigkeit ſeines Standpunktes?

II. Bacos Stellung zur Religion.

Widerſpruch und Löſung.

In der Auflöſung dieſer ſchwierigen und vielbeſtrittenen Frage nehmen wir Eines zur Richtſchnur: den Einklang zwiſchen dem Charakter und der Philoſophie Bacos. Sein Verhältniß zur Religion iſt das

ſeiner Philoſophie. Sollte einmal Religion und Philoſophie vollkommen getrennt werden, ſo blieb keine andere Formel übrig, als welche Baco mit Tertullian wählte, ſo mußte er auf die Vernunftwidrigkeit ſelbſt den Accent des Glaubens legen. War nun dieſe Trennung nothwendig auf dem Standpunkte Bacos? Es gibt drei Fälle, welche die möglichen Verhältniſſe der Philoſophie zur Religion auseinanderſetzen. Die Philoſophie ſoll die Religion *erklären*, indem ſie dieſelbe erkennt. Das iſt ihre erſte und natürliche Aufgabe. Wenn ſie dieſelbe zu löſen nicht vermag, ſo bleibt ihr nichts übrig, als von der Religion einfach zu behaupten, daß ſie unbegreiflich ſei, und hier ſind zwei Wege möglich: entweder muß die Philoſophie das unbegreifliche Object *pure verneinen* oder *pure anerkennen*, entweder vollkommen umſtoßen oder vollkommen unangetaſtet laſſen. Das thut die wiſſenſchaftliche Erklärung *nie*, ſie iſt jedesmal zugleich eine Rechtfertigung und eine Kritik ihres Objects.

Die baconiſche Philoſophie iſt unfähig, die Religion zu erklären. Sie konnte weder die ſchaffende Phantaſie der Kunſt, noch das Weſen des menſchlichen Geiſtes begreifen. Ihr fehlen alle Organe, um der Religion beizukommen, dieſem Zuſammenhange zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſte. Religion iſt in allen Fällen ein Verhältniß, deſſen Seiten Gott und Menſchengeiſt ſind. Wie kann ein Verhältniß begriffen werden, deſſen Seiten man *nicht* begreift?

Wie kann eine Philoſophie, die nur mit den Mitteln der experimentalen Erfahrung erkennen will, den Geiſt ergründen, ſei es in der göttlichen oder menſchlichen Natur? Welchem Experiment, welchen mechaniſchen Unterſuchungen offenbart ſich der Geiſt? Die baconiſche Philoſophie begreift ſelbſt an dieſem Punkt ihre Schranke, ſie iſt ſich deutlich bewußt, daß innerhalb ihrer Verfaſſung Geiſt, Gott, Religion unergründliche Objecte ſind; dieſe deutliche und ausgeſprochene Einſicht beweiſt, daß ſich die baconiſche Philoſophie in ihrem Urheber richtig ſelbſt kannte und die Grenzen der Erfahrung einzuhalten wußte. So hatte ſie zu wählen zwiſchen der Verneinung und Anerkennung der Religion; welche Seite ſie auch ergreift, ſie muß die ergriffene ohne alle Bedingungen annehmen: ſie muß die Religion, ſo wie ſie iſt, en bloc entweder verwerfen oder beſtehen laſſen. In dieſem nothwendigen Dilemma befindet ſich die baconiſche Philoſophie aus unvermeidlichen Gründen. Und ſie entſcheidet ſich ihrem wiſſenſchaftlichen Charakter gemäß für die unbedingte Anerkennung. Aber es iſt ſchwer, wenn nicht überhaupt unmöglich, einem nothwendigen Dilemma ohne alle Schwankung zu entgehen und auf einer Seite allein unbeweglich ſtill zu ſtehen, namentlich für eine ſo bewegliche Philoſophie als die baconiſche. Einmal in jenes Dilemma zwiſchen unbedingte Bejahung und unbedingte Verneinung der Religion geſtellt, geräth ſie unwillkürlich in

eine gewiſſe pendulariſche Bewegung, die von dem poſitiven Haltpunkt der Anerkennung, welchen Baco ergreift, nicht ſelten der verneinenden Richtung zuſtrebt. Die Widerſprüche, welche man in Bacos Stellung zur Religion wahrnimmt, ſind nichts Anderes als Bewegungen innerhalb jenes Dilemmas, als unwillkürliche Schwankungen in einer an ſich amphiboliſchen Lage. Beſtimmen wir genau Bacos Stellung zur Religion, ſo müſſen wir den Widerſpruch formuliren, worin ſie befangen war: die baconiſche Philoſophie anerkannte und bejahte das poſitive Glaubensſyſtem, während ſie ſelbſt in einer abweichenden und außerreligiöſen Richtung ihren eigenen Weg ging; ſie hielt den Verneinungstrieb zurück, aber ſie konnte ihn nicht ganz unterdrücken. Man muß alſo fragen: warum äußerte die baconiſche Philoſophie ihren Widerſtand gegen die Religion nicht ohne allen Rückhalt, wie die meiſten ihrer Nachfolger wirklich gethan haben? Warum ergriff ſie die Seite der Anerkennung, die ſie ohne inneres Widerſtreben, ohne offene Widerſprüche kaum feſthalten konnte? Sie wäre in der negativen Stellung feſter und mehr *ſie ſelbſt* geweſen: warum wählte ſie die poſitive? Die erſte und gewöhnliche Antwort iſt, daß Baco aus *perſönlichen* Rückſichten dem Anſehen der Religion nachgab, daß er unter einer *ſcheinbaren* Anerkennung den antireligiöſen Charakter ſeiner Philoſophie verbarg, daß mit einem Worte ſeine Stellung gegenüber der Religion eine

hypokritiſche war. Die erſte Antwort iſt nicht immer die beſte, ſie iſt in dieſem Fall die ſchlimmſte, die man geben kann, und zugleich die unverſtändigſte. Es wäre doch in dieſem Falle der Mühe werth, erſt die wiſſenſchaftliche Erklärung der Sache zu verſuchen, bevor man ungeſcheut die moraliſche Verurtheilung der Perſon ausſpricht. Und Eines liegt auf der Hand: wenn Baco die Anerkennung der Religion heuchelte, ſo war er einer der ungeſchickteſten und einfältigſten Heuchler: denn was ſein Deckmantel verhüllen ſollte, die abweichende Denkweiſe ſeiner Philoſophie, trat an ſo vielen Stellen offen hervor. Die Heuchelei beweiſt einen unehrlichen Mann, die ungeſchickte Heuchelei einen Thoren. Wenn man mit Bacos Charakter die eine Vorſtellung vereinigen kann, wie will man mit Bacos Geiſt die andere vereinigen?

1. Die theoretiſchen Geſichtspunkte.

Er hätte die Religion verneinen ſollen, weil er ſie nicht erklären konnte? So hätte er aus denſelben Gründen den menſchlichen Geiſt und die Exiſtenz Gottes verneinen müſſen, denn er ſelbſt bekannte, daß ſeine Philoſophie unvermögend ſei, ſie zu erklären. So hätte er aus denſelben Gründen die Metaphyſik und die natürliche Theologie verneinen müſſen, denn ſie paſſen beide nicht in den ſtreng phyſikaliſchen Geiſt ſeiner Philoſophie. Wenn Baco innerhalb der phy-

ſikaliſchen Erklärung der Dinge nichts von zweckthätigen Kräften, nichts von Geiſt und Gott wiſſen wollte, mußte er ſie deshalb verneinen? Wenn er dieſe phyſikaliſch nicht zu erklärenden Mächte dennoch bejahte, war ſeine Bejahung Heuchelei? Wenn ſie es nicht war, warum ſollte es ſeine Anerkennung der Religion ſein?

Und in der That fand Baco in ſeiner natürlichen, wenn auch nicht phyſikaliſchen, Welterklärung Gründe genug, um das Daſein Gottes anzuerkennen. Er entdeckte hier Endurſachen, die er nicht phyſikaliſch beweiſen und brauchen, aber ebenſo wenig aus empiriſchen Gründen leugnen konnte. Die Phyſik erklärt die Dinge als Effecte blind wirkender Kräfte, ſie kennt nur die Geſetze mechaniſcher Cauſalität, aber leugnen kann ſie nicht, daß ſich in dieſen Wirkungen zugleich eine zweckmäßige Anordnung kundgibt. Sie überläßt der Metaphyſik, für die zweckmäßigen Wirkungen die zweckthätigen Kräfte aufzuſuchen; ſie überläßt der natürlichen Theologie, dieſe zweckthätigen Kräfte auf eine intelligente Urkraft als die weltſchaffende zurückzuführen. Baco hat ſich wiederholt darüber erklärt, daß in ſeinen Augen eine völlig mechaniſche und atomiſtiſche Naturphiloſophie, wie die Syſteme des Leucipp, Demokrit und Epikur, eine natürliche Theologie nicht blos zulaſſe, ſondern verlange und mehr als jede andere Philoſophie befeſtige. Der Atomismus leugnet die Zweckurſachen in der Naturerklärung, er leugnet

nicht die Zwecke in der Natur, er muß in der Natur ſelbſt Ordnungen anerkennen, die ſich unmöglich aus den zufälligen Bewegungen zahlloſer Atome herleiten laſſen. Um ſo viel mehr iſt er genöthigt, einen intelligenten Welturheber anzuerkennen, der jene Ordnungen bildet. Dieſe Annahme erſcheint dem Verſtande Bacos ſo nothwendig, daß er lieber allen möglichen Aberglauben bejahen, als ſie verneinen will. „Gerade jene philoſophiſche Schule des Leucipp, Demokrit und Epikur, die vor andern des Atheismus beſchuldigt wird, gibt näher betrachtet den klarſten Beweis für die Religion. Denn es iſt immer noch wahrſcheinlicher, daß die vier veränderlichen Elemente und ein fünftes unveränderliches Weſen, die von Ewigkeit her genau zuſammenhängen, keines Gottes bedürfen, als daß die zahlloſen Atome und Keime, die ohne Ordnung umherirren, dieſe Ordnung und Schönheit des Weltalls ohne einen göttlichen Baumeiſter haben hervorbringen können.“ *)

So führt die natürliche Welterklärung ſelbſt (durch die Metaphyſik zur natürlichen Theologie und damit) zur Entdeckung einer göttlichen Macht, die nicht gedacht werden kann ohne Verſtand und Wille. In der Natur offenbart ſich die göttliche Macht, in den Statuten der Religion der göttliche Wille. Und zwar handelt dieſer Wille allmächtig, d. h. aus bloßer

*) Serm. fid., XVI. De atheismo, p. 1165.

grundloſer Willkür. Ueberſteigt nun die natürliche Offenbarung der göttlichen Macht die erklärende Menſchenvernunft, um wie viel unbegreiflicher ſind die Anordnungen und Statute der göttlichen Willkür, um wie viel unerklärlicher alſo die Religion! Iſt ſie darum weniger anerkennenswerth? Wenn die Naturphiloſophie die göttliche Macht anzuerkennen ſich genöthigt ſieht, wird ſie wagen, den göttlichen Willen in der Religion zu verneinen? So wenig in Gott ein Widerſpruch ſtattfinden kann zwiſchen Macht und Wille, ſo unmöglich erſcheint in Bacos Augen ein Misverhältniß zwiſchen Religion und Philoſophie.*) Wenigſtens die Naturphiloſophie ſetzt den Menſchen nicht in Widerſpruch mit den göttlichen Offenbarungen. „Es war nicht die Naturwiſſenſchaft, ſondern die Moral, das Wiſſen vom Guten und Böſen, wodurch die Menſchen aus dem Paradieſe vertrieben wurden.“ **)

Ich will damit nur bewieſen haben, daß Bacos theoretiſche Geſichtspunkte ihn nicht hinderten, die Religion anzuerkennen. Ich werde weiter zeigen, daß ſeine praktiſchen Geſichtspunkte ihn hinderten, die Religion zu verneinen, oder auch nur zu bekämpfen. So wird von beiden Seiten ſeine Stellung zur Religion genau in die Lage gerückt, worin wir ſie finden.

---

*) Nov. Org., I, 89, p. 307.

**) Praef. Nov. Org., p. 275.

2. Die praktiſchen Geſichtspunkte.

Man ſetze den Fall, welcher nicht der thatſächliche iſt, daß ſich Baco der Religion feindlich gegenübergeſtellt und die natürliche Wahrheit zum Kriterium der religiöſen gemacht hätte: was wäre die Folge geweſen? Offenbar ein Kampf mit der Religion, ein Kampf um Dogmen, d. h. in Bacos Augen ein Kampf um Worte: eine jener unnützen Disputationen, die ſeit Jahrhunderten den menſchlichen Geiſt verödet und der geſunden Weltbetrachtung entfremdet haben. Statt die Wiſſenſchaften zu vermehren, hätte Baco die Religionsſtreitigkeiten vermehrt und das wiſſenſchaftliche Elend ſelbſt mit einem neuen Beitrage bereichert. Wer dieſen Geiſt kennen gelernt hat, der weiß, wie ſehr gerade er allen Disputationen der Art abgeneigt war, wie ſeine ganze Natur in jeder Weiſe inſtinctiv dem Wortgezänk widerſtrebte. Dieſer eine Grund reicht hin, Bacos Stellung zur Religion zu erklären und zu rechtfertigen. Er wollte um keinen Preis ein Religionszänker ſein, darum mußte er um jeden Preis der Religion gegenüber eine friedfertige Haltung annehmen. Er hatte zu wählen zwiſchen dem Glauben sans phrase und den Phraſen der Glaubensſtreitigkeiten. Daß er jenen vorzog, iſt deshalb keine Heuchelei, weil er in allem Ernſt und aus allen Gründen dieſe vermeiden wollte. Wir urtheilen aus dem Geiſte Bacos: in dieſem folgte die Nothwendigkeit

ſeiner friedfertigen Religionsſtellung aus der Unmöglichkeit ihres Gegentheils. Das ſcheinen ſich Diejenigen gar nicht überlegt zu haben, die mit dem Vorwurfe der Heuchelei gleich bei der Hand ſind. Baco wollte die Grenzſtreitigkeiten zwiſchen Glaube und Wiſſenſchaft vermeiden, nicht blos weil ſie ihm mislich und unbequem waren, ſondern vor Allem deshalb, weil er von ſolchen Streitigkeiten gar keinen *Nutzen*, gar keinen *praktiſchen* Erfolg abſah. Seine ganze Denkweiſe ging darauf aus, der Wiſſenſchaft allen unnützen Streit zu erſparen, um die Zeit, die damit verloren wurde, fruchtbarern und beſſern Unterſuchungen zu gewinnen. Dieſen Zweck zu erreichen, nahm Baco keinen Anſtand, etwas von dem formellen Anſehen der Philoſophie zu opfern. Deſto ungeſtörter konnte ſie ihre wirkliche Herrſchaft befeſtigen und ausbreiten. Schon dieſe eine Rückſicht genügt, um Bacos Verfahren gegen den Vorwurf der Verſtellung oder Heuchelei zu ſchützen. Er war einmal der ſyſtematiſche Denker *nicht*, mit dem man rechten darf, wenn er ſeinen Grundſätzen etwas vergibt. Außerdem waren Bacos theoretiſche Grundſätze, wenigſtens in ſeinem eigenen Verſtande, gegen die Religion *nicht* excluſiv. Und zugleich hatte Baco das Princip, in allen Fällen *praktiſch* zu ſein, unter allen Umſtänden den *Nutzen* der Wiſſenſchaft im Auge zu haben. Und er fand es im Intereſſe der Wiſſenſchaft zweckdienlicher, mit der Religion Frieden zu halten, als Krieg zu führen. Das

war eine Klugheit, die ihm keine Heuchelei koſtete. Die Schonung nach der einen Seite war in der That eine Sicherheit nach der andern, und dieſe Sicherheit war nöthig. Je weniger die Philoſophie, die Baco reformiren und vor Allem brauchbar machen wollte, in das Gebiet der Theologie eingriff, je behutſamer ſie ſich abgrenzte, um ſo weniger hatte ſie von dort eine feindliche Intervention zu fürchten, um ſo mehr Zeit gewann ſie für ihre eigene ungeſtörte Fortbildung. In dieſer Rückſicht behandelte Baco das Verhältniß der Wiſſenſchaft zur Theologie als eine auswärtige Angelegenheit mit praktiſcher Umſicht, mit politiſchem Takte, mit mehr Klugheit als Kühnheit. Die unſchuldige und untergeordnete Haltung, welche Baco der Religion gegenüber annahm, war kein Deckmantel ſeines Unglaubens, ſondern ein Schutzmittel für ſeine Philoſophie.

Und geſetzt nun den unmöglichen Fall, daß Baco die Religion verneint, bekämpft, eine neue Religionsſtreitigkeit begonnen hätte: was wäre der praktiſche Erfolg geweſen, wenn ſie überhaupt einen gehabt hätte? Die Stiftung einer neuen Religionspartei, einer Sekte, welche die Kirchenſpaltung vermehrt hätte! Und Baco hätte der Mann ſein ſollen, der auf einen ſolchen praktiſchen Erfolg hinarbeitete? Ein abgeſagter Feind des Sektengeiſtes, wie Baco war, hätte er den Sektengeiſt befördern ſollen? Nicht einmal in der Philoſophie wollte Baco eine Schule

ſtiften, und in der Religion hätte er eine Sekte geſtiftet? Man kann ihm doch wahrlich keinen Vorwurf daraus machen, daß er mit widerwärtigen Mitteln einen widerwärtigen Zweck nicht verfolgte. Die widerwärtigen Mittel waren die dogmatiſchen Wortſtreitigkeiten, der widerwärtige Zweck die Religionsſekte. Um der Wiſſenſchaft willen lag ihm der Friede am Herzen. Er fand gerade deshalb ſeine Epoche günſtig für die Wiſſenſchaft, weil nach langen Spaltungen und Kriegen der Augenblick des Friedens wiedergekommen war und damit die Werke des Friedens, wozu Kunſt und Wiſſenſchaft vor Allem gehören, eine neue Aera und eine neue Blüte hoffen konnten. Um des Friedens willen entſchied ſich Baco unbedingt für die Einigkeit in Religion und Kirche und wurde deren Wortführer in ſeinen berühmten Essays. „Da die Religion ein ſo vorzügliches Band der menſchlichen Geſellſchaft iſt, ſo muß ſie durch die geziemenden Bande wahrer Einigkeit und Liebe vereinigt bleiben. Religionsſtreitigkeiten ſind Uebel, von denen die Heiden nichts wußten.“ „Ein Vortheil der kirchlichen Einigkeit iſt der Friede, der eine zahlloſe Reihe von Wohlthaten in ſich begreift.“ *) Um den Frieden zu erhalten, bejahte Baco die kirchliche Einigkeit, gegründet auf die Statute der Religion, und er wenigſtens konnte nie verſuchen, dieſe Einigkeit durch einen

*) Serm. fidel., III. De unitate ecclesiae, p. 1142.

Angriff zu gefährden. Für ihn galt der Ausſpruch, der vollkommen ſeine Stellung bezeichnet: „Wer nicht wider uns iſt, der iſt mit uns!“ *)

Und geſetzt nun, Baco hätte mit den widerwärtigen Mitteln religiöſer Controverſen den widerwärtigen Zweck ausgeführt und eine neue Religionsſekte geſtiftet, was wäre die Folge geweſen? Ein neuer eifriger Sektengeiſt, d. h. ein neuer Fanatismus, der natürlich dem phyſikaliſchen Denker auf das äußerſte widerſtreben mußte. Fanatismus iſt blinder Religionseifer, und dieſer erſchien in Bacos Augen als die giftige Ausartung der Religion, als ein Ausſatz, dem er offen und mit Kühnheit den Grundſatz der Toleranz entgegenſtellte.

3. Die politiſchen Geſichtspunkte.

Wenn Baco im Intereſſe des Friedens allen Religionsſtreitigkeiten aus dem Wege ging und von ſich aus keinen Schritt unternahm, um die kirchliche Einigkeit zu ſtören, ſo mußte er natürlich auch von Seiten der Religion und Kirche dieſelbe Friedensgeſinnung verlangen. Denn was hilft es, die Kirche friedlich anerkennen, wenn ſie ſelbſt den Krieg will? Hier ſetzt Baco dem Anſehen der Religion und der kirchlichen Macht die beſtimmte, nicht zu überſchreitende Grenze. Er will in der Kirche ſelbſt den Geiſt der Friedens-

*) Serm. fidel., III. De unitate ecclesiae., p. 1143.

ſtörung unterdrückt und gehemmt wiſſen. Innerhalb der Kirche entſpringt die Friedensſtörung aus dem blinden Religionseifer, denn dieſer iſt immer geneigt zu gewaltſamen Ausbrüchen. Seine praktiſche Form iſt der Fanatismus der Propaganda, ſeine theoretiſche Form iſt der Aberglaube. In beiden Formen ſetzt Baco dem blinden Religionseifer eine einſchränkende und verneinende Grenze. Die praktiſche Grenze gegenüber der fanatiſchen Propaganda, die wir füglich die kirchliche Eroberungsluſt oder die religiöſe Herrſchſucht nennen, beſteht in der weltlichen Macht, im Staat und in der Politik. Die theoretiſche Grenze gegenüber dem Aberglauben beſteht in der Wiſſenſchaft und beſonders in der Naturphiloſophie. Der Aberglaube iſt der innere Grund des religiöſen Fanatismus, welcher ſelbſt den Grund der Religionskriege bildet. Dieſe ſoll der Staat, jenen die Wiſſenſchaft verhindern. Es iſt nach Baco eine falſche Religionseinigkeit, die ſich auf Aberglauben gründet, denn der Aberglaube iſt Unwiſſenheit, geiſtiges Dunkel, und „im Dunkeln ſind alle Farben gleich". Und ebenſo falſch iſt die kirchliche Einigkeit, die ſich mit gewaltſamen Mitteln auszubreiten ſucht und in den Religionskriegen die furchtbaren Gräuel entzündet, die von jeher die Gemüther mit Recht der Kirche entfremdet haben. Um ſie zu verhindern, ſtellt Baco die Kirche unter die weltliche Obrigkeit, ſie darf niemals den bürgerlichen Frieden ſtören und die Staats-

gewalt, welche die menſchlich-höchſte iſt, angreifen. Sie darf nie das Schwert Mohammeds führen. Mit einem Worte: Baco entwaffnet die Kirche im Namen des Staats. Wenn die Religion den Staat bekämpft, „ſo heißt das nichts Anderes, als eine Tafel des Geſetzes an der andern zertrümmern und die Menſchen ſo ausſchließlich als Chriſten betrachten, daß man darüber zu vergeſſen ſcheint, es ſeien Menſchen. Der Dichter Lucrez, da er ſich das Opfer der Iphigenia vergegenwärtigte, rief aus: «Solche Abſcheulichkeiten konnte ſie eingeben, die Religion!» Und was würde er erſt geſagt haben, wenn ihm die pariſer Bluthochzeit und die Pulververſchwörung in England bekannt geweſen wäre? Gewiß, er würde ein ſiebenfach größerer Epikuräer und Atheiſt geworden ſein, als er wirklich war.“ *)

Der fanatiſchen Ausbreitung der Religion ſetzt der Staat in ſeiner Gewalt einen feſten Damm gegenüber. Dieſe ſtrenge Zucht und Aufſicht des Staats iſt vor Allem deshalb nöthig, damit die Religion nicht die Brandfackel der politiſchen Revolution entzünde. Auf dieſe Gefahr, die ſeinem Zeitalter nahe lag, macht Baco beſonders aufmerkſam. Es iſt leicht zu fürchten, daß die Religion durch ihre Verwandtſchaft mit dem Fanatismus, der Fanatismus durch ſeine Verwandtſchaft oder, beſſer geſagt, durch ſeine Uebereinſtimmung

*) Serm. fidel., III. De unit. eccl., p. 1144.

mit der Roheit den Pöbel entfeſſelt und alle ſelbſtſüchtigen Intereſſen, die ſich damit verbinden, unter den Waffen der Religion gegen den Staat ins Feld führt. So entſtehen die religiöſen Bürgerkriege, das furchtbarſte aller politiſchen Uebel. Iſt innerhalb der Kirche eine Reform nöthig, ſo ſoll ſie nicht durch das Volk von unten herauf, ſondern durch den Staat gemacht werden. So richtet ſich Bacos Stellung zur Religion vollkommen nach dem Beiſpiele der engliſchen Reformation, nach dem Zeitalter Heinrichs VIII. und Eliſabeths. „Es ſieht einem Ungeheuer gleich, wenn man das weltliche Schwert im Intereſſe der Religion dem Volk in die Hände gibt. Die Wiedertäufer und dergleichen raſende Fanatiker (Furiae) mögen ſich das merken. Die Gotteslästerung des Teufels: «ich will hinaufſteigen und dem Höchſten gleich werden», iſt groß; aber noch größer wäre jene, wenn Gott Jemand ſagen ließe: «ich will herabſteigen und dem Fürſten der Finſterniß gleich werden.» Und was iſt es anders, wenn die Sache der Religion ſo tief herabſteigt, daß ſie ſich zu Grauſamkeiten und verruchten Verbrechen hinreißen läßt: Regenten zu morden, Völker auszurotten, Reiche zu zerſtören? Das heißt doch wohl den heiligen Geiſt nicht in der Geſtalt einer Taube, ſondern eines Geiers oder eines Raben herabſteigen laſſen und auf das Schiff der Kirche das Panier der Räuber und Mörder aufſtecken. Es iſt daher recht und dem Bedürfniß der Zeit noch beſonders angemeſſen,

daß die Kirche durch Lehren und Beſchlüſſe, die Fürſten durch das Schwert und alle religiöſen und moraliſchen Schriften als friedensverkündigende Herolde (caduceo suo) den religiöſen Fanatismus und alle Lehren, die ihn begünſtigen, in den Abgrund verdammen und auf ewige Zeiten vertilgen."

Damit iſt Bacos Stellung zur Religion von ihm ſelbſt auf das deutlichſte bezeichnet. Er führt den Stab des Herolds, der den Waffenſtillſtand verkündigt. Er will den Frieden: darum erklärt er von ſich aus die unbedingte Anerkennung der geoffenbarten (und vom Staate angenommenen) Religion; darum verlangt er von Seiten der Kirche dieſelbe Friedensſtellung. Sie ſoll aufhören, eine weltliche Herrſchaft zu führen, und dieſe dem Staat allein überlaſſen: ſie ſoll ſich aller Zwangsmittel begeben, wodurch ſie die Gewiſſen unterdrückt und den Frieden ſtört. Jeder Gewiſſenszwang, den die Kirche verſucht, verräth unzweideutig ihre Abſicht auf weltliche Herrſchaft. „Um die volle Wahrheit zu ſagen", ſo ſchließt Baco ſeinen Verſuch über die Einheit der Kirche, „ſo erklären wir mit dem gelehrten und weiſen Kirchenvater: Diejenigen, welche zum Gewiſſenszwang rathen, ſoll man anſehen als Leute, die unter dieſer Lehre nur ihre eigenen Leidenſchaften verbergen und ihr eigenes Intereſſe damit zu befördern ſuchen." *)

*) Ibidem p. 1145.

4. Die negativen Gesichtspunkte.

Was also Baco unbedingt anerkennt, ist die friedenstiftende und friedfertige Religion, die allein von Gott kommt; was er unbedingt verwirft, ist die *friedenstörende und verfinsterte Religion*, die sich auf den menschlichen *Aberglauben* gründet. Die geoffenbarte Religion widerspricht der menschlichen Vernunft, aber nie dem menschlichen Wohle. Dieser Gesichtspunkt des praktischen Nutzens war in Baco so fest gewurzelt, daß er ihn sogar zum Maßstabe des göttlichen Willens machte. So rücksichtsvoll und unterwürfig er sich gegen die geoffenbarte positive Religion zeigt, so rücksichtslos und kritisch verfährt er mit dem Aberglauben. Ihm setzt Baco, wenn er sich praktisch äußert, die weltliche Staatsmacht als Polizei und theoretisch die Wissenschaft als Heilmittel gegenüber. So muß man ihn verstehen, wenn er von der Naturphilosophie sagt: „sie sei die *sicherste Medicin des Aberglaubens* und die *treueste Dienerin der Religion*." *)

Der Aberglaube ist in Bacos Augen die überspannte, entartete, im Grunde selbstsüchtige Religion, die ihm weit schlimmer erscheint als die ausgeartete Philosophie. Die Ausartung der Philosophie ist der *Unglaube* oder *Atheismus*. Baco widerlegt ihn durch

*) Nov. Org., I, 89.

die natürliche Theologie. Dieſe ſteht dem Unglauben gegenüber, wie die geoffenbarte Theologie dem Aberglauben. Wäre nun keine andere Wahl möglich als zwiſchen Atheismus und Aberglauben, ſo würde ſich Baco unbedingt für den Atheismus erklären, weil ihm dieſer weniger ſchlimm ſcheint als jener. Sowohl theoretiſch als praktiſch genommen, erſcheint ihm der Aberglaube verderblicher, denn theoretiſch iſt er eine unwürdige Vorſtellung Gottes, von dem er ſich ein Götzenbild macht, und praktiſch iſt er den Menſchen gefährlich, weil er die Unſittlichkeit und den Fanatismus begünſtigt, alſo in der menſchlichen Geſellſchaft ein friedenſtörendes Gift verbreitet. Der Atheismus hat keine Vorſtellung von Gott: das iſt beſſer als eine ungereimte und dem Weſen Gottes widerſprechende Vorſtellung. Es iſt beſſer, meint Baco, das Daſein Gottes dahingeſtellt ſein laſſen oder verneinen, als daſſelbe durch die unwürdigſten Vorſtellungen entehren. Das thut der Aberglaube: „er iſt in Wahrheit ein Pasquill auf das göttliche Weſen.“ „Plutarch hat ganz Recht, wenn er ſagt: ich wollte in der That lieber, die Leute glaubten, daß es nie einen Plutarch gegeben habe, als daß ſie glaubten, es habe einen Plutarch gegeben, der ſeine neugeborenen Kinder immer verſchlungen habe, wie die Dichter von Saturn erzählen.“ *) Der Aberglaube tyranniſirt die Menſchen,

*) Serm. fid., XVII. De superstitione, p. 1166. Hier iſt

entzweit ſie und verdirbt alle geſunden Geiſteskräfte. Das thut der Atheismus ebenſo wenig: „er läßt die geſunde Vernunft der natürlichen Triebe, die ſittlichen Geſetze, das Streben nach gutem Ruf beſtehen, er untergräbt den bürgerlichen Frieden nicht, ſondern macht die Menſchen vorſichtig und auf ihr Intereſſe und ihre Sicherheit bedacht. So kann er auch ohne Religion eine gewiſſe Sittlichkeit hervorbringen, und es gab freigeiſtige Zeitalter, welche glücklich und ruhig waren, wie das römiſche unter Auguſtus.“ *) Dagegen der Aberglaube führt zu politiſchen Verirrungen. „Hier ſpielt das Volk den Meiſter, die Weiſen müſſen den Thoren gehorchen, die allgemeine Ordnung der Dinge wird umgekehrt, da alle praktiſchen Vernunftgründe aufgehört haben zu gelten.“ **) Und

---

eine Probe jener Widerſprüche, deren man ſehr viele in Bacos Schriften finden kann, wenn man will. Vorher ſagte Baco: lieber Aberglauben als Atheismus! Jetzt ſagt er: lieber Atheismus als Aberglauben! Mit dem erſten Ausſpruch beginnt er ſeinen Sermon gegen den Atheismus, mit dem andern ſeinen Sermon gegen den Aberglauben. Welchen von beiden zog Baco in der That dem andern vor? Man erwäge die Gründe, welche er beiden entgegenſetzt: er hat offenbar mehr Gründe und ſtärkere gegen den Aberglauben als gegen den Atheismus. Damit iſt der Widerſpruch, der in ſeinen Worten exiſtirt, in ſeinem Geiſte gelöſt. Er exiſtirt nur noch für den oberflächlichen Leſer. Ich möchte den Schriftſteller kennen, der für einen ſolchen Leſer keine Widerſprüche hat.

*) De superstitione, p. 1167.

**) Ibidem.

ſieht man auf die Gründe des Aberglaubens, ſo ſind es: „angenehme und den Sinnen ſchmeichelnde Ceremonien und Kirchengebräuche, phariſäiſche Heiligkeit, überſpannter Traditionsglaube, hierarchiſche Kunſtgriffe, welche die Geiſtlichen zur Befriedigung ihres eigenen Ehr- und Geldgeizes ſpielen laſſen, zu große Begünſtigung jener ſogenannten guten und frommen Abſichten, welche den Neuerungen und den ſelbſtgemachten Cultus die Thüre öffnen, anthropomorphiſche Vorſtellungen aller Art und endlich barbariſche Zeiten.“ *) Man muß ſich nicht täuſchen durch die Aehnlichkeit des Aberglaubens mit der Religion. Gerade dieſe Aehnlichkeit macht ihn um ſo viel häßlicher: „er verhält ſich zur Religion, wie der Affe zum Menſchen.“ „Ebenſo wenig“, ſetzt Baco beſonnen hinzu, „ſoll man ſich durch Furcht vor dem Aberglauben zu voreiligen Reformen hinreißen laſſen. Bei Reformen in der Religion muß man, wie bei der Reinigung des Körpers, mit Vorſicht zu Werke gehen und nicht die geſunden Theile zugleich mit den verdorbenen wegſchaffen; dies nämlich iſt gewöhnlich der Fall, wenn Reformationen vom Haufen geleitet werden.“ **)

Der Aberglaube, tyranniſch und ſelbſtſüchtig, wie er iſt, haßt ſeine Gegner und bezeichnet Jeden, der

*) De superstitione, p. 1169.

**) Ibidem sub. fin.

ihm widerſpricht, mit dem Namen eines Atheiſten. Man muß darum ſehr vorſichtig mit dieſem Namen umgehen. Atheismus iſt Gottloſigkeit. Der wahre Atheismus iſt die praktiſche Gottloſigkeit, welche unter dem Schein der Religion die ſelbſtſüchtigen Intereſſen begünſtigt und dem Eigennutze dient. Die theoretiſche Gottloſigkeit, der ſpeculative Atheismus, iſt überhaupt ſehr ſelten. „Die wahren Atheiſten, deren Anzahl groß iſt, ſind die Heuchler, die das Heilige beſtändig im Munde führen und die Gebräuche mitmachen, ohne daß Herz und Sinn etwas davon weiß: ſodaß ſie zuletzt mit dem Brandmal auf der Stirn daſtehen.“ *)

5. Bacos eigene religiöſe Geſinnung.

Bacos religiöſer Charakter ſteht im Einklange mit ſeiner Philoſophie. Wir können auch über dieſen verborgenſten Punkt (denn die eigene religiöſe Geſinnung iſt eine Angelegenheit des Herzens) ein beſtimmtes Urtheil fällen. Er war dem Aberglauben, als der verunſtalteten Religion des menſchlichen Wahns, gründlich abgeneigt und bekämpfte ihn von ſich aus durch die wiſſenſchaftliche, namentlich naturphiloſophiſche Aufklärung; er ſetzte dem Atheismus wiſſenſchaftliche Gründe entgegen, ohne Erbitterung. Die

*) De atheismo, p. 1165 u. 1166.

geoffenbarte Religion und die darauf gegründete Kirche erkannte Baco an aus Gründen, welche ſeine theoretiſchen Geſichtspunkte nicht hinderten, welche ſeine praktiſchen und politiſchen Geſichtspunkte verlangten. Er wollte die geoffenbarte Religion wie die Naturwiſſenſchaft gereinigt wiſſen von allen menſchlichen Idolen: in dieſem Punkte dachte Baco antikatholiſch als ein echter Nachkomme des reformatoriſchen Zeitalters; er wollte ſie angenommen wiſſen ohne logiſche Beweisform: in dieſem Punkte dachte er antiſcholaſtiſch als der Begründer einer neuen Philoſophie. Dieſe Philoſophie hatte keine Argumente, die den Materien der geoffenbarten Religion zu Beweiſen dienen konnten, und Baco war der Kopf, um dieſes Nichtkönnen ſeiner Philoſophie zu begreifen. Was ſie der Religion allein bieten konnte, war die unbedingte formelle Anerkennung. Ich gebe zu, daß Bacos perſönliche Stellung am Hofe Jakobs I., ſeine Rückſichten für den König, für die Zeitverhältniſſe überhaupt und mancherlei Nebenmotive den Ausdruck dieſer Anerkennung ſehr begünſtigt und oft verſtärkt haben. Einer formellen Anerkennung wird es leicht, in allen Tonarten zu reden. Und Baco redete bisweilen auch die Sprache der Frömmigkeit. Was er in der Religion bekämpfte, war die menſchliche Autorität; was er unbedingt anerkennen wollte, war die göttliche. Freilich läßt ſich dagegen fragen, in welchen Punkt Baco das entſcheidende Kriterium der göttlichen

Autorität ſetzte? Wenn ſich Baco dieſe Frage aufwarf, ſo mußte er ſie mit der Bibel beantworten und darüber mit ſeinen phyſikaliſchen Begriffen in manche Widerſprüche gerathen. Aber die Frage der bibliſchen Autorität nicht ernſtlich zu unterſuchen, gehört zum religiöſen Charakter ſeines Zeitalters. Die formelle Anerkennung, welche Baco der geoffenbarten Religion widmete, ſchließt die innere Anerkennung nicht aus; ich ſage nicht, daß ſie dieſelbe beweiſt. Aber gewiß iſt, daß ein Geiſt wie der ſeinige zu weit und umfaſſend war für eine Aufklärung, die Alles ſchlechtweg verneint, was ſie nicht im Stande iſt zu erklären. Er überließ eine ſolche Aufklärung den Spätern, die enger und darum ſyſtematiſcher denken konnten als er. Indeſſen war die innere Anerkennung, welche dieſer von wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Weltintereſſen erfüllte Kopf für die Religion übrig behielt, weder eine eifrige noch tiefe Gemüthsbewegung. Sie war kühl wie alle ſeine Neigungen. Bacos Glaube beruhte auf einem unterdrückten Zweifel und behielt an dieſem ein fortwährendes Gegengewicht. Sein eigentliches Intereſſe lebte in der Welt, in der Natur und Erfahrung; der religiöſe Glaube war und wurde nie der Schatz ſeines Herzens. Dazu fehlte ihm das einfache und kindliche Gemüth: das eigentliche Glaubensgefäß. Er war wie überall ſo auch in der Religion vom Zweifel ausgegangen, ſeine Schrift über die chriſtlichen Paradoxen, die einer frühern Periode

angehört und nach ſeinem Tode erſchien, beweiſt Bacos religiöſe Skepſis. *) Er kannte die Antinomien zwiſchen den religiöſen Offenbarungen und der menſchlichen Vernunft, bevor er ſie durch einen Machtſpruch beſeitigte. Durch negative Urtheile läßt ſich Bacos religiöſe Geſinnung am ſicherſten qualificiren. Man kann beſtimmt ſagen, was ſie nicht war: ſie war nicht Heuchelei, denn die Anerkennung war ihm ernſt; ſie war auch nicht Frömmigkeit, denn die Weltintereſſen lagen ihm mehr am Herzen, und es fehlte ihm von Natur Alles, was in der Religion die Natur, um nicht zu ſagen das Genie, ausmacht: die naive Glaubensempfänglichkeit und das kindliche Glaubensbedürfniß. Denken wir uns ſeine religiöſe Geſinnung dem Unglauben näher als dem Aberglauben und gleichweit entfernt von Frömmigkeit und Heuchelei, ſo treffen wir ſie an ihrem richtigen Orte, in einer kühlen Mitte, welche wenigſtens ſehr nahe an Gleichgültigkeit oder Glaubensindifferenz grenzte, wenn ſie nicht wirklich im Indifferenzpunkte ſtand. Gemüthlich betrachtet, koſtete ihm die Anerkennung, welche er der Religion zollte, nichts, nicht einmal eine Verſtellung. Seine Glaubensanſichten kamen nicht aus der Fülle des Herzens, ſondern waren eine wohlüberlegte und wohlbegründete Haltung; ſie waren nicht Maske, ſondern zeitgemäßes Coſtüm, welches ihm natürlich ſtand,

*) Christian paradoxes. 1645.

aber ſie waren auch ſtrenggenommen kaum mehr als ſeine Kleidung.

III. Die Meinungsverſchiedenheiten über Bacos religiöſen Standpunkt.

Baco und de Maiſtre.

Aeußerlich aufgefaßt und einſeitig beurtheilt zu werden iſt das ſehr begreifliche Schickſal aller Philoſophen. Einſeitige Urtheile, von einem ſcharfſinnigen Kopfe gebildet, ſind immer beachtenswerth, denn ſie ſehen von der Eigenthümlichkeit des Philoſophen *ein* Merkmal vor Allem, und weil ſie dieſes beſonders hervorheben, machen ſie es beſonders ſichtbar. Was nun Bacos religiöſen Standpunkt betrifft, ſo iſt es in der That ein intereſſantes und lehrreiches Schauſpiel, die darauf bezüglichen Urtheile zu hören. Indem ſie einen Standpunkt *einſeitig* auffaſſen, der in ſeiner Natur *doppelſeitig* war, ſo müſſen ſie einander auf das härteſte widerſprechen. Alle möglichen, einander entgegengeſetzten Urtheile, die über Bacos Verhältniß zur Religion denkbarerweiſe gefällt werden konnten, ſind wirklich darüber gefällt worden. Sie zeigen, welche Gegenſätze Baco ſelbſt in ſich vereinigte. Mit *ihm* verglichen, ſind ſie einſeitig; unter ſich verglichen, bilden dieſe Urtheile ein Exemplar von Antinomien. In Englands öffentlicher Meinung gilt Baco gewöhnlich als ein echt kirchlich Geſinnter; das wird in Deutſchland von den Gelehrten, die das Thema berührt haben,

ſtark bezweifelt, in Frankreich ſo geleugnet, daß ſie vielmehr das äußerſte Gegentheil religiös-kirchlicher Geſinnung in Baco behaupten. Aber auch in Frankreich, wo man ſich mit Baco ungleich mehr beſchäftigt hat als in Deutſchland, ſind völlig entgegengeſetzte Stimmen laut geworden, deren Beiſpiele wir vorübergehend vergleichen wollen.

Ich muß zuvor bemerken, daß die von Baco eingeführte Trennung zwiſchen geoffenbarter Religion und menſchlicher Vernunft bei den verſchiedenſten Geiſtern Eingang fand und völlig entgegengeſetzten Intereſſen zum Ausdruck diente. Dieſe baconiſche Formel wurde begierig ergriffen von den Einen zum Schutze des Glaubens, von den Andern zum Schutze des Unglaubens. So unterſcheiden ſich in dieſem Punkte das ſiebzehnte und achtzehnte Jahrhundert. Wo ſich in dieſem die fortgeſchrittene Aufklärung noch der baconiſchen Concordienformel bedient, da geſchieht es im entſchieden antireligiöſen Intereſſe: ſie iſt der Religion gegenüber zu einer blos formellen Anerkennung geworden, von der man behaupten kann, daß ſie die innere ausſchließt, vielmehr deren Gegentheil verbirgt. In dieſer Form erſcheint das baconiſche Glaubensprincip bei Condillac, der die baconiſche Philoſophie auf die Spitze eines ausſchließenden und vollendeten Senſualismus ſtellte. Dagegen im ſiebzehnten Jahrhundert finden wir in Frankreich dieſelbe Trennung von Glaube und Vernunft zu Gunſten des Glaubens

behauptet. Aber innerhalb dieſer poſitiven Glaubensſtellung iſt wiederum ein Gegenſatz möglich; denn es kommt an auf die Gründe, aus welchen man die Vernunft der geoffenbarten Religion opfert: ob es die Frömmigkeit thut oder der Zweifel. Die Frömmigkeit kann das Intereſſe haben, ſich in die göttlichen Offenbarungen zu verſenken, unbehindert und unbeirrt durch menſchliche Weisheit. Die ſkeptiſche Vernunft kann das Intereſſe haben, die Knoten des Zweifels mit dem Schwerte des Glaubens zu zerſchneiden, weniger um das Schwert des Glaubens zu ſchärfen, als um der Vernunft die Macht zu nehmen, ſelbſt ihre Zweifel zu löſen, d.h. um die Vernunft als ſolche im Zweifel zu laſſen. Die Vernunft wird dem Glauben geopfert, nachdem ſie deſſen Widerſprüche von allen Seiten betrachtet und mit ſkeptiſchem Scharfſinn analyſirt hat. Dieſer Triumph des Glaubens über die Vernunft iſt im Grunde der Sieg des Skeptikers; können nämlich nur ſo die Zweifel gelöſt werden, ſo ſind ſie in der That unlösbar, und damit hat der Skeptiker ſein Spiel gewonnen. Woran er in Wahrheit glaubt, das iſt die unſichere und ungewiſſe Menſchenvernunft, das iſt ſein Glaubensintereſſe: der Unglaube an die Vernunftwahrheit, den er überſetzt in den blinden Glauben an die Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Dieſe beiden innerlich ſo verſchiedenen Glaubensintereſſen, das religiöſe und das ſkeptiſche, ſtützen ſich auf die baconiſche Trennung von

Religion und Philoſophie. Zwei der größten und intereſſanteſten Geiſter des ſiebzehnten Jahrhunderts behaupten jene Trennung zu Gunſten des Glaubens, aber ſo, daß ihre Glaubensintereſſen einander zuwiderlaufen, ein Janſeniſt und ein Skeptiker: Blaiſe Pascal iſt der eine, Pierre Bayle der andere.

Nachdem die baconiſche Glaubensformel auf ſo einſeitigen Standpunkten erſchienen, hier dem Glauben, dort dem Unglauben zugefallen war, kann es uns nicht Wunder nehmen, daß man Bacos religiöſen Standpunkt ſelbſt in ähnlicher Weiſe einſeitig auffaßte, daß ihn die Einen durch Pascal, die Andern durch Bayle, die Dritten durch Condillac vorſtellten und erklärten. „Er war entſchieden ungläubig", ſo urtheilen Condillac und ſeine Schule, die Encyklopädiſten und deren Epigonen, Mallet, der Biograph Bacos, Cabanis, ſein Panegyriker *), Laſalle, ſein Ueberſetzer, der geradezu erklärt, Baco ſei im Herzen ein vollkommener Atheiſt geweſen und in ſeiner äußern Anerkennung der Religion nichts als ein Heuchler und Höfling. **) Alle dieſe Leute, die zu einer Geiſtesfamilie gehören, ſehen in Baco ihren Stammvater und beurtheilen ihn nach der Familienanalogie als einen ihres Gleichen. Indeſſen hören wir auf der andern Seite die ent-

*) Mellets Geſammtausgabe Bacos, Lond. 1740. — Cabanis, Rapport du physique et du moral de l'homme.

**) Lasalle, Oeuvres de Bacon. Préface générale, p. 44.

gegengesetzte Stimme: „er war entschieden gläubig und devot", so urtheilt de Luc, der Interpret der baconischen Philosophie, gegen welchen Lasalle den Unglauben Bacos vertheidigt. *) An de Luc schließt sich der Abbé Emery mit seiner apologetischen Schrift über Bacos Christenthum (derselbe, der Leibnitzens Gedanken über Religion und Moral erläutert hat). **)

Alle diese Auffassungen sind einseitig und viel zu vag, um Bacos Geist zu erschöpfen. Aber sie haben jede einen gewissen Berührungspunkt mit ihm gemein und treffen ihr Ziel in diesem einen Punkte, der freilich das Centrum nicht ist. Am nächsten verwandt mit Baco sind (unter den Bezeichneten) Condillac und seine Anhänger, die sich zu ihm verhalten, wie etwa bei uns die Wolfianer zu Leibnitz. Die Freidenker wie die Gläubigen haben Baco für den Ihrigen erklärt, indem sie ausschließlich die ihnen zugewendete Seite des Philosophen sehen. Was an Baco glaubensähnlich erscheint, halten die Freidenker für nichtigen Schein, bloße Maske, geflissentliche Heuchelei; Lasalle, der sich selbst „Bacos Kammerdiener" nennt, spricht ungescheut, wie ein Kammerdiener, von dieser partie honteuse seines Herrn. Was in Baco dem Unglauben ähnlich sieht, nehmen seine gläubigen Bewunderer für unbedeutende Aeußerungen oder für Irr-

*) De Luc, Précis de la philosophie de Bacon.
**) Emery, Christianisme de Bacon.

thümer, die Baco ſelbſt eingeſehen und mit der Zeit abgelegt habe. „Die Lobeserhebungen, welche die Feinde der chriſtlichen Religion auf Baco häufen," ſagt der Abbé Emery, „haben uns beinahe deſſen Glauben verdächtig gemacht. Aber wie freudig überraſchte uns ſein religiöſes Gefühl und ſeine frommen Ausſprüche!" So hat Baco unter den Ungläubigen wie Gläubigen ſeine Apologeten gefunden, oder, um moderner zu reden, die Advocaten, die für ihn plaidiren. Es fehlt, um die Gruppe zu ſchließen, der Polemiker, der advocatus diaboli, den wir Baco gegenüber nur in einer gewiſſen Claſſe von Menſchen ſuchen können, nämlich allein unter den Fanatikern. Und hier findet ſich wirklich dieſer advocatus diaboli, er kommt wie gerufen, in der Perſon des Grafen Joſeph de Maiſtre, durch den die franzöſiſche Literatur in der Gruppe ihrer auf Baco bezüglichen Schriften die Lücke der Polemik zu erfüllen wenigſtens den beſten Willen gehabt hat. Unter dem Titel „Prüfung der baconiſchen Philoſophie" hat Maiſtre in zwei Bänden nicht die Bekämpfung, ſondern die Vernichtung Bacos verſucht. *) Er hat inſofern das Recht zu einer radicalen Polemik, weil ſein Standpunkt den radicalen Gegenſatz zu dem baconiſchen bildet. Nichts

*) Examen de la philosophie de Bacon, où l'on traite différentes questions de la philosophie rationelle. Ouvr. posthume du comte Joseph de Maistre. 2 Vol. Paris et Lyon, 1836.

widerſtrebte dem toleranten und phyſikaliſchen Denker ſo ſehr als der religiöſe Fanatismus. Maiſtre iſt ein Fanatiker. Keinem kirchlichen Standpunkte war Baco feindlicher entgegengeſetzt als dem katholiſchen; unſere Leſer werden bemerkt haben, daß Baco vom Katholicismus die Züge entlehnte, womit er den Aberglauben ſchilderte. Maiſtre iſt nicht blos Katholik in ultramontanem Verſtande, ſondern ein jeſuitiſch geſinnter Katholik. Keinem wiſſenſchaftlichen Standpunkte widerſtrebte Baco entſchiedener als dem ſcholaſtiſchen, der die Theologie des Mittelalters ausgemacht hatte. Maiſtre iſt ein künſtlicher Scholaſtiker, da er ein natürlicher vermöge ſeines Zeitalters nicht ſein kann; er iſt Romantiker, einer von Denen, die durch eine politiſche Reſtauration mit den Einrichtungen des Mittelalters künſtliche Belebungsverſuche anſtellen. Er nimmt alſo ſeinen Geſichtspunkt jenſeits der baconiſchen Philoſophie auf einer Bildungsſtufe, die Baco hinter ſich hat: das iſt für die Polemik des Grafen de Maiſtre eine unglückliche Stellung: ſie ſieht ihr Object nur von hinten und ſie beurtheilt Baco, wie ſie ihn ſieht. Vergleichen wir Beide, ſo ſind ihre Standpunkte entgegengeſetzt, nicht ihre Zeitalter. Bacos Gegenſatz zur Scholaſtik war natürlich, nothwendig und entſchieden; Maiſtres Gegenſatz zu Baco iſt künſtlich, gemacht, ſchwankend, und weil er der entſchiedenſte ſein will, ſo wird er im höchſten Grade heftig, ungerecht, unſinnig. Das

verdirbt und vergiftet von vornherein den Kreuzzug, welchen der franzöſiſche Romantiker des neunzehnten Jahrhunderts gegen den engliſchen Philoſophen des ſiebzehnten predigt.

Was de Maiſtre an der baconiſchen Philoſophie am wenigſten vertragen kann, iſt die Trennung zwiſchen Philoſophie und Religion, Wiſſenſchaft und Theologie, welche Baco einführte. Was ihn am meiſten in der baconiſchen Philoſophie empört, iſt das Primat der Naturphiloſophie und Phyſik, der ſecundäre Rang, der den moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften übrig gelaſſen wird. „Den Naturwiſſenſchaften gehört der zweite Platz; der Vorſitz gebührt mit Recht der Theologie, Moral, Politik. Jedes Volk, welches dieſe Rangordnung nicht ſorgfältig einhält, befindet ſich im Zuſtande des Verfalls.“ *) — Dem Romantiker ſchweben die Kirchenväter und Scholaſtiker vor, die im Intereſſe und zum Beſten der Kirche philoſophirten. Er behauptet gegen Baco eine ähnliche Einheit zwiſchen Religion und Philoſophie, aber er läßt ſich hinreißen, dieſe Einheit durch Gründe zu vertheidigen, welche nicht der Scholaſtik, ſondern der Aufklärung angehören. Man traut ſeinen Augen kaum, wenn ein de Maiſtre für die Uebereinſtimmung zwiſchen Offenbarung und Vernunft Argumente vorbringt, die Leſſing gebraucht hat. Er ſpricht von dem erzie-

*) Examen de la phil. de Bacon, Tom. II, chap. II, p. 260.

hungsmäßigen Gange der göttlichen Offenbarungen, ihrem natürlichen Verhältniß zur Faſſungskraft des menſchlichen Verſtandes: wie jede Offenbarung eigentlich nichts ſei als eine zeitiger mitgetheilte Wahrheit, eine pädagogiſch geleitete Aufklärung. *) Was ein de Maiſtre allein durch die Autorität der Kirche vertheidigen ſollte, vertheidigt er aus rationellen Gründen, die ihm eine außerkirchliche Aufklärung an die Hand gibt. Indem der moderne Diplomat gegen Baco die Partei der Scholaſtik ergreift, wird er ein Romantiker; indem er ſie vertheidigt und ihren Advocaten macht, wird er ein Sophiſt und verfällt dem Schickſale aller ſeiner Partei- und Geiſtesgenoſſen. Geſtützt auf die geſchichtliche Autorität, welche die Gewalt für ſich hat, können dieſe Leute triumphiren, geſtützt auf Vernunftgründe, opfern ſie charakterlos ihre Grundſätze und müſſen ſo unterliegen, daß ſie dem Feinde freiwillig ihre Waffen ausliefern. Uebrigens iſt Baco keineswegs das ausſchließliche Ziel für die Polemik de Maiſtres. In ihm will er ein ganzes Geſchlecht, ein ganzes Zeitalter vernichten: das achtzehnte

*) „Die Offenbarung wäre nichtig, wenn nicht nach der göttlichen Belehrung die menſchliche Vernunft im Stande wäre, ſich ſelbſt die geoffenbarten Wahrheiten zu beweiſen: wie die mathematiſchen oder alle andern menſchlichen Lehren erſt dann als wahr und gültig erkannt ſind, wenn die Vernunft ſie geprüft und wahr befunden hat.“ Bd. II, S. 22.

Jahrhundert mit den Trägern der franzöſiſchen Aufklärung. Jeder Schlag, den Baco von den Händen de Maiſtres empfängt, ſoll zugleich Condillac und die Encyklopädiſten treffen. Maiſtres Buch gegen Baco iſt eine Kriegserklärung der franzöſiſchen Romantik des neunzehnten Jahrhunderts gegen die franzöſiſche Aufklärung des achtzehnten. „Baco," ſagt de Maiſtre, „war das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, er war der Großvater Condillacs, er muß nach ſeinen Abkömmlingen, nach ſeinen geiſtigen Wahlverwandtſchaften beurtheilt werden, und dieſe ſind die Hobbes, Locke, Voltaire, Helvetius, Condillac, Diderot, d'Alembert u. ſ. f. Baco hat die Grundſätze der Encyklopädiſten gemacht, dieſe haben Bacos Ruhm verbreitet und ihn auf den Thron der Philoſophie erhoben. Er war der Urheber jener „Theomiſie", die den Geiſt des achtzehnten Jahrhunderts erfüllt hat." *)

Dies iſt nach Maiſtre Bacos geſchichtliche Bedeutung. Sie iſt unleugbar eine große und weitreichende. Um ſo mehr liegt dem Gegner der Aufklärung daran, dieſen Charakter auf ſeinen wahren Werth zurückzuführen, da ſich von ihm ein feindliches Jahrhundert herleitet. Wir ſuchen aus den langen Tiraden die charakteriſtiſchen Züge zuſammen, um unſern Leſern zu zeigen, wie ſich Baco in dem Kopfe de Maiſtres abbildet. Es iſt eine menſchenunähnliche Caricatur,

*) Ebendaſelbſt Tom. II, p. 27, 13, vgl. chap. VII.

die nicht ihren Gegenstand abscheulich, sondern ihren Urheber lächerlich macht. Der Fanatismus verwüstet jedes Talent, sogar das Talent, die Dinge zu verzerren, er vertilgt die letzte Spur natürlicher Aehnlichkeit, weil er selbst mit der Natur nichts mehr gemein hat.

Maistre schätzt vor Allem sein Object nach dem römisch-katholischen Gesichtspunkt, welchen er den christlich-religiösen nennt. Wie erscheint ihm Baco unter diesem Gesichtspunkt? Er war, wofür ihn die Encyklopädisten erklärten, ein Ungläubiger, „ein Gottloser", sagt de Maistre, „ein entschiedener Atheist". Aber er hat doch dem Glauben das Wort geredet und denselben in seiner Machtvollkommenheit unbedingt anerkannt? „Um so schlimmer", sagt de Maistre, „er war also zugleich ein vollendeter Heuchler." *) Hier kommt ihm Lasalle sehr zu statten, der auch seinen Herrn und Meister, wie er Baco nennt, für einen Atheisten unter hypokritischer Maske erklärte. Wo aber sind für de Maistre die Kriterien von Bacos Unglauben und Heuchelei? Hier ist eine köstliche Probe, wie fein de Maistre diese Kriterien aufzuspüren weiß. Einem solchen Spürorgan konnte freilich Niemand entgehen. Baco sagt im 29. Aph. des zweiten Buches seines Organons: „man müsse auch die ungewöhnlichen Naturerscheinungen, die Misgeburten u. s. f. beobachten

*) Tom. II, p. 13, 18 und viele a. St.

und ſammeln, aber mit Vorſicht, und für beſonders verdächtig müſſe man diejenigen halten, deren Erzählungen von irgend welchem religiöſen Urſprunge ſeien, wie die Prodigien beim Livius." *) Dieſen Satz nimmt Maiſtre gefangen, hier muß ihm Baco ſeinen Atheismus und ſeine Heuchelei in einem Athemzuge bekennen. Die angeführte Stelle redet von ungeheuerlichen Naturphänomenen: das ſind nicht Wunder, ſondern Monſtra, wie ſie Baco auch nennt. Was dieſe betrifft, ſo will er den religiöſen Erzählungen, welche es auch ſeien, nicht unbedingt geglaubt wiſſen. Halt! ruft de Maiſtre, das iſt eine Blasphemie! Baco meint hier das Chriſtenthum, er läſtert die heilige Religion, er iſt ein Unchriſt, ein Atheiſt! Aber Baco ſetzt hinzu: „wie z. B. die Wundererzählungen des Livius." Er citirt noch weiter die Leute der Magie und die alchymiſtiſchen Schriftſteller. Seine Seele denkt nicht an die chriſtlichen Wunder, die gar nicht unter die betreffende Kategorie fallen! „Seht!" ruft de Maiſtre, „den Heuchler, er meint das Chriſtenthum und citirt den Livius! Seht, wie ſich der geſchickte Komödiant augenblicklich zu decken weiß, indem er den Livius vorſchiebt! Ich muß ihm das Wort der Frau von Sévigné zurufen: «ſchöne Maske, ich kenne dich»! Er hat geſagt: «man ſoll, was die Monſtra betrifft, den religiöſen Erzählungen nicht unbedingt glauben, welche

*) Nov. Org. II, 29, p. 362.

es auch seien.» Das Wort ist geschrieben, es steht da: welche es auch seien! Er meint alle, also auch die christlichen." *) Weil Baco die Glaubwürdigkeit der Monstra bezweifelt, besonders in den Erzählungen religiösen Ursprungs, darum gilt er in den Augen de Maistres für einen Unchristen; weil er sich dabei an den Livius hält, für einen Heuchler.

Und was ist Baco in der Wissenschaft nach dem Urtheile Dessen, der ihn soeben in der Religion als einen Gottlosen und Heuchler entlarvt hat? „Er predigt", sagt de Maistre, „die Wissenschaft, wie seine Kirche das Christenthum — ohne Mission!" **) Der Graf de Maistre erlaube uns, bei diesem Ausspruche mit der Frau von Sévigné ihm zu sagen: Maske, wir kennen dich!" Was er in Baco bekämpft, ist nicht blos der Großvater Condillacs, das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, der Philosoph, sondern — der Protestant! Daß ein Protestant, ein Glied der abtrünnigen Kirche, der Mutterkirche den Dienst der Philosophie gekündigt, die Hegemonie der Wissenschaften übernommen und dem Protestantismus übergeben hat, diese unbequeme Thatsache fällt dem Fanatiker des Katholicismus, dem romantischen Scholastiker, dem Diplomaten der Restauration zur Last und er möchte diesen Stein seines Anstoßes wegräumen.

---

*) Jos. de Maistre, Tom. II, p. 317, 318, Anm. 2.

**) Ebendaselbst Tom. I, p. 83.

Baco hatte zur Reformation der Wiſſenſchaften ebenſo wenig Beruf als der Proteſtantismus zur Reformation der Kirche: das heißt in de Maiſtres Sprache, er hatte keinen; das heißt in der unſrigen, er hatte einen ebenſo großen; und für dieſen großen Beruf zeugen uns die drei Jahrhunderte, welche der Proteſtantismus beſtanden und gewirkt hat. Baco war nach dem Urtheile de Maiſtres kein wiſſenſchaftliches Genie. Warum? Weil er ſelbſt keine Entdeckungen gemacht, ſondern nur über die Kunſt, Entdeckungen zu machen, geſchrieben hat, weil er der Theoretiker dieſer Kunſt war. *) Das heißt, dem Aeſthetiker vorwerfen, daß er kein Künſtler iſt. Wenn man von den Objecten nur ſagen will, was ſie nicht ſind, ſo kann man viel über ſie reden. Die Zahl ſolcher unendlichen Urtheile, wie ſie die Logik nennt, iſt ſelbſt unendlich. Die Logik ſollte die Beiſpiele ſolcher unendlichen Urtheile, die eigentlich keine ſind, aus unſern Kritikern ſchöpfen. Was endlich war Baco, wenn er ein wiſſenſchaftliches Genie ſo wenig war, als ein Aeſthetiker Künſtler? Er war, entſcheidet de Maiſtre, ein belletriſtiſcher Schriftſteller der leichtfertigſten und roheſten Art, ohne eine Spur von Originalität, denn ſeine Sprache wimmelt von — Gallicismen! **) Seine Liebe zu den Wiſſenſchaften war eine unglück-

*) Tom. I, chap. II.

**) Tom. I, p. 97.

liche, zeugungsunfähige Liebe: die Verliebtheit eines Eunuchen! *) Seine sogenannte Philosophie ist ein geistloser Materialismus, schwankend und haltungslos in seinem Ausdruck, frivol in seiner Gesinnung und voller Irrthum in allen seinen Behauptungen. Auch nicht ein Fünkchen Wahrheit will de Maistre in Baco anerkennen, er versichert ihn wiederholt seiner tiefsten Verachtung. Man sieht, daß man es mit einem Rasenden zu thun hat, der sich mit jedem Worte mehr in die besinnungslose und darum lächerliche Wuth hineinredet und unter dem Namen Bacos eine Vogelscheuche mishandelt, die sein eigenes ungeschicktes Werk ist, — wenn man Sätze, wie folgende, liest: „Der Gesammteindruck Bacos, der mir nach sorgfältiger Prüfung übrig bleibt, ist ein durchgängiges Mistrauen und darum eine vollkommene Verachtung; ich verachte ihn in jeder Beziehung, sowohl wenn er Ja, als wenn er Nein sagt." „Baco irrt, wenn er behauptet; er irrt, wenn er verneint; er irrt, wenn er zweifelt; er irrt mit einem Worte überall, wo es Menschen möglich ist zu irren." **) Und der Grund dieser durchgängig falschen und verderblichen Philosophie war so eitel und verächtlich als sie selbst. Es war nichts als die Neuerungssucht, „die Krankheit des Neologismus" ***), die Baco und die gesammte neuere

*) Tom. II, p. 365.
**) Tom. II, p. 326 und 363.
***) Tom. II, p. 364.

Philoſophie in England, Frankreich und Deutſchland verführt hat: es war lediglich die Sucht, dem Alten zu widerſprechen, die allen ſogenannten Syſtemen der neuern Philoſophie ihr eintägiges Daſein und den Urhebern derſelben die Tagesberühmtheit verliehen hat, welche der Graf de Maiſtre mit dem Hauche ſeines Mundes vernichtet. Sein unwilliger Blick trifft nicht ohne Bedauern auch den größten und ſchwierigſten Denker der neuern Philoſophie, unſern Landsmann Immanuel Kant in der Reihe der Neologen. Es iſt ergötzlich, einen Kant vor dem Richterſtuhle eines de Maiſtre zu finden, und noch ergötzlicher, das Urtheil zu hören, welches dem größten der Philoſophen von dieſem befangenſten der Richter geſprochen wird. Kant hätte nach der Meinung de Maiſtres ein Philoſoph ſein können, wenn er kein Charlatan geweſen wäre. Die unübertreffliche Stelle lautet: „Wenn Kant einfältigen Sinnes einem Plato, Descartes, Malebranche nachgegangen wäre, ſo würde die Welt längſt nicht mehr von Locke reden und Frankreich hätte ſich vielleicht ſchon eines Beſſern belehrt hinſichtlich ſeines traurigen und lächerlichen Condillac. Statt deſſen überließ ſich Kant jener unſeligen Neuerungsſucht, die Niemand etwas zu verdanken haben will. Er redete wie ein dunkles Orakel. Er wollte nichts wie andere gewöhnliche Menſchen ſagen, ſondern erfand ſich eine eigene Sprache, und nicht genug, daß er uns zumuthete, deutſch zu lernen (in der That, dieſe Zu-

muthung war ſchon ziemlich ſtark!), wollte er uns ſogar nöthigen, den Kant zu lernen. Was iſt die Folge geweſen? Unter ſeinen Landsleuten hat er eine flüchtige Gährung erregt, einen künſtlichen Enthuſiasmus, eine ſcholaſtiſche Erſchütterung, die ihre Grenze allemal am rechten Ufer des Rheins gefunden, und ſobald die Dolmetſcher Kants ſich über dieſe Grenze hinauswagten, um vor den Franzoſen das ſchöne Zeug auszukramen, haben ſich dieſe nie enthalten können zu lachen." *)

Ich beſorge ernſtlich, daß dem Grafen de Maiſtre bei den Landsleuten Bacos und Kants etwas Aehnliches begegnen wird, und zwar werden wir über ihn aus ganz andern Gründen lachen als die Franzoſen über Kant: nicht auf unſere Koſten, ſondern auf die ſeinigen.

---

*) Examen de la phil. de Bacon, Tom. I, p. 12, 13. Ueber J. de Maiſtres politiſch-literariſche Stellung vgl. Gervinus, Geſchichte des neunzehnten Jahrhunderts, Bd. I, S. 379 fg; Bd. II, 1, S. 73.

Elftes Capitel.

Das baconiſche Glaubensprincip in ſeiner Fortbildung.

Es ſind viele und ungleichartige Motive, die Bacos Standpunkt gegenüber der Religion beſtimmen und denſelben einen ſehr zuſammengeſetzten und gleichſam diagonalen Weg beſchreiben laſſen. Dieſe Bewegung wird von Triebfedern geleitet, die in ſehr verſchiedener Richtung zuſammenwirken. Um alſo die baconiſche Glaubensrichtung verſtehen zu lernen, muß man ſie in dieſe ihre urſprünglichen Motive ſorgfältig zerlegen. Diejenigen verſtehen ſie *nicht*, welche mit einſeitigem Verſtande dieſelbe entweder nur poſitiv oder nur negativ auffaſſen. Wie die geſammte realiſtiſche Philoſophie der neuern Zeit in Baco wurzelt, ſo findet ſich hier auch der Anſatz zu allen Verhältniſſen, welche dieſer Realismus gegenüber der Religion eingeht. Bacos religiöſer Standpunkt enthält ſchon alle Charakterzüge, welche die engliſch-franzöſiſche Aufklärung ausbreitet. Seine natürliche Theologie legt den Keim

zum Deismus, den namentlich im achtzehnten Jahrhundert eine Reihe englischer Philosophen entwickeln. Und zwar ist dieser Deismus schon in Baco bestimmt als eine der geschichtlichen Religion abgewendete Richtung. *) Der geschichtlichen oder geoffenbarten Religion erklärt Baco von Seiten der Philosophie die unbedingte Anerkennung, welche alle Vernunftkritik ausschließt, indem er von vornherein die Unmöglichkeit eingesteht, die positive Religion auf dem Wege der Philosophie zu erreichen. Er formulirt die blinde Unterordnung der Vernunft unter den Glauben. Aber innerhalb dieser untergeordneten Stellung soll die Wissenschaft einen freien, von der Uebermacht der Religion nicht gehinderten Spielraum beschreiben. Darum will Baco die Kirche dem Staat unterordnen und ihr die Mittel nehmen, womit sie eigenmächtig und gewaltsam die Geister zwingen kann. Die Kirche soll anerkannt sein, aber nicht herrschen. Darum verlangt Baco die Vernichtung der Glaubensherrschaft, die Geltung der Glaubenstoleranz. Welche Stellungen auch die Aufklärung in England und Frankreich gegenüber der geschichtlichen Religion eingenommen hat, sie hat in jeder gegen die Glaubensherrschaft geeifert und die Glaubenstoleranz gefodert. Nicht Hobbes, sondern Baco ist der Erste gewesen, der das Schwert der Kirche aus den Händen der Priester in die des Staats gelegt

*) Vgl. Lechlers Geschichte des englischen Deismus, 1841.

wiſſen wollte. Nicht Locke, ſondern Baco iſt der Erſte geweſen, der den Grundſatz der Toleranz mit Nachdruck ausſprach und im Intereſſe der Wiſſenſchaft verlangte.

Aber aus dem baconiſchen Standpunkte läßt ſich neben dem Deismus und der Toleranz auch der entſchiedene Unglaube ableiten, welcher in England und vor Allem in Frankreich der baconiſchen Philoſophie nachfolgt. Der Unglaube, der Atheismus oder die Verneinung alles Religiöſen iſt allemal der Ausdruck einer materialiſtiſch geſinnten Philoſophie. Mit dem Materialismus verbindet ſich im logiſchen Zuſammenhange ſtets der Atheismus. In Baco ſelbſt iſt dieſe Hinneigung zum Materialismus ſo bemerkbar als erklärlich, ſie iſt nur verdeckt und gleichſam überbaut durch die Metaphyſik, auf welche ſich die natürliche Theologie, dieſer Anſatz zum Deismus, gründet. Der Geiſt Bacos lebte in der Phyſik; die rein phyſikaliſche Erklärung der Dinge war bei ihm grundſätzlich eine mechaniſche und darum materialiſtiſche. Aus phyſikaliſchem Geſichtspunkte widerſetzte ſich Baco dem religiöſen Aberglauben. Wenn er wählen ſollte zwiſchen Aberglauben und Atheismus, ſo wählte er den letztern aus allen möglichen Gründen. Dieſe ſeine Vorliebe für den Atheismus iſt conſequent; ſie folgt aus ſeiner Hinneigung zum Materialismus. Wenn nun die Philoſophie ihre formelle Anerkennung der poſitiven Religion fallen läßt und ihre phyſikaliſche Erklärung der

Dinge so erweitert, daß sie Metaphysik und natürliche Theologie aufhebt, so wird sie den Atheismus nicht blos dem Aberglauben vorziehen müssen, sondern ihn offen an die Stelle der Religion selbst setzen.

Vergleichen wir Religion und Philosophie im Sinne Bacos, so springt ihre Unverträglichkeit, ihr logischer Widerspruch in die Augen. Um ihn klar zu machen, diesen logischen Widerspruch, müssen wir genau feststellen, welchen Begriff Baco von Religion, welchen er von Philosophie hatte. Und die ganze Aufklärung, welche ihm folgt, hat andere oder höhere Begriffe nie erreicht. Religion im Sinne Bacos ist göttliche (übernatürliche) Offenbarung. Philosophie im Sinne Bacos ist Erklärung der Natur. Der Grund der göttlichen Offenbarung im Sinne Bacos ist die göttliche Willkür, welche jede Nothwendigkeit ausschließt; der natürliche Grund der Dinge ist mechanische Nothwendigkeit, welche alle Zweckthätigkeit, also um so mehr jede Willkür ausschließt: die Philosophie weiß nichts von Willkür, die Religion nichts von Nothwendigkeit. Die Willkür als solche ist grundlos und darum unbegreiflich. Konnte Baco einmal für die Religion keinen andern Grund ausfindig machen, als die göttliche Willkür, so hatte er Recht, ihre Unbegreiflichkeit an die Spitze zu stellen. Konnte die Vernunft, wenn sie die Religion untersucht, hier nur Widersprüche auffinden, welche aufzulösen sie schlechterdings unvermögend war, so hatte Baco Recht,

dieſen zielloſen Disputationen, dieſem unfruchtbaren Hin- und Herreden zwiſchen Gründen und Gegengründen dadurch ein Ende zu machen, daß er der Vernunft jede Einrede verbot und ihr die unbedingte Anerkennung der göttlichen Glaubensdecrete zur Pflicht machte. Man muß nur deutlich begreifen, auf welcher Bildungsſtufe innerhalb der baconiſchen Philoſophie die menſchliche Vernunft ſteht; welchen Werth ſie der Religion auf der einen und ſich ſelbſt auf der andern Seite zuerkennt. Die Religion gilt ihr als ein poſitives Glaubensſyſtem, zuſammengeſetzt aus göttlichen Statuten, welche die Willkür, d. h. Gottes grundloſer Rathſchluß angeordnet hat. Und was gilt die Vernunft ſich ſelbſt? In allen natürlichen Dingen iſt ſie Erfahrung, in allen übernatürlichen Dingen hört mit der Erfahrung auch die Vernunft und alles wohlbegründete Schließen auf, ſie wird jenſeits der Erfahrung gänzlich haltungslos, ſie ergeht ſich hier in leeren Disputationen und unfruchtbaren, endloſen Raiſonnements. Der Natur gegenüber wird die menſchliche Vernunft zur erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaft, der Religion gegenüber zum Raiſonneur, zum animal disputax; in der Religion herrſcht gebieteriſch die göttliche Willkür, in der Religionsphiloſophie herrſcht räſonnirend die menſchliche Willkür. So ſieht Baco die Sache, ſo ſtehen hier die Rechte der Religion und Vernunft einander gegenüber; wenn er alſo der Religion die Vernunft unterwirft, ſo heißt das ſo viel

als daß Baco der göttlichen Willkür gegenüber die menſchliche zum Schweigen bringt. Und vorausgeſetzt einmal, daß die Rechte auf beiden Seiten ſich ſo verhalten, wie konnte er anders zwiſchen beiden entſcheiden? Die Vernunft ſchließt. Jeder Vernunftſchluß verlangt einen Oberſatz, eine Regel, ein Geſetz. Die Geſetze der Natur müſſen wir finden, denn ſie ſind in den Dingen verborgen. Die Geſetze der Religion müſſen wir annehmen, denn ſie ſind von Gott offenbart. Es iſt der Vernunft erlaubt, aus dieſen Geſetzen zu ſchließen, aber nicht dieſelben zu verändern oder zu prüfen. Sie ſind die ewig feſten Prämiſſen, welche von der Vernunft gebraucht, aber nicht gemacht werden. Wie Baco dieſen ſecundären Vernunftgebrauch verſteht, das ſagt er uns in einem beiläufigen Vergleiche, der ſehr charakteriſtiſch ſeinen Religionsbegriff erleuchtet. Es verhält ſich ſeinen Begriffen nach mit der Religion wie mit einem Spiel. Man darf die Regeln eines Spiels, z. B. des Schachs, nicht kritiſiren oder umſtoßen, wenn man mitſpielen will; wohl aber darf man dieſe Regeln vernunftgemäß anwenden, benutzen und ſeine Schlüſſe danach einrichten. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der poſitiven Religion. Sie iſt ein Spiel, deſſen Regeln die göttliche Willkür feſtgeſtellt und durch Offenbarung den Menſchen mitgetheilt hat. Will man ſich an der Religion betheiligen, ſo darf man an ihren Regeln nicht rütteln, ſondern muß ſie einfach annehmen, wie

ſie gegeben ſind, und der eigenen Vernunft keinen andern Gebrauch einräumen, als jener Richtſchnur nach zu urtheilen. *)

I. Baco und Bayle.

Die Religion unter dem Bilde eines Spiels vorzuſtellen: dieſer unwillkürliche Vergleich, den Baco fallen läßt, erleuchtet in der That auf eine ſehr grelle Weiſe die Blöße ſeines religiöſen Standpunkts. Der Vergleich war auf dieſem Standpunkte der Philoſophie richtig und ihrem Charakter angemeſſen, er war von Baco ohne Zweifel naiv gemeint, dennoch iſt er im Grunde frivol, und dieſer frivole Charakter entblößte ſich immer mehr, je ſchärfer und ſyſtematiſcher die realiſtiſche Denkweiſe in den Nachfolgern Bacos ſich ausprägte. Man verſuchte ſehr bald, auf dem Schachbret ſo zu ſpielen, daß die menſchliche Vernunft der Religion „matt!“ zurufen konnte. Die Religion mit einem Spiele vergleichen, hieß in der That, die Religion aufs Spiel ſetzen, und die Philoſophie, die von Baco ausging, überredete ſich ſchon nach wenigen Zügen, ihr Spiel gewonnen zu haben. Wie auf dem baconiſchen Standpunkte das Weſen der Religion und der Vernunft begriffen wurde, ſo bilden ſie ausſchließende, antipodiſch entgegengeſetzte Sphären und ſtehen in einem natürlichen Widerſpruch. Dieſer

*) De augm. scient., Lib. IX, p. 260 (gegen Ende).

Gegenſatz wurde durch ein Machtgebot ſtumm gemacht, er wurde durch eine formelle Anerkennung mehr beſeitigt als aufgehoben; verhehlt wurde er nicht. Die formelle Anerkennung ſtützte ſich zum großen Theil auf praktiſche Geſichtspunkte, politiſche Rückſichten, ſubjective Gründe, welche der Philoſophie mehr vorgeſchrieben als aus ihr ſelbſt geſchöpft wurden. Es waren Nothſtützen, die ſehr bald fallen mußten. Mit ihnen fällt die baconiſche Glaubensſtellung; das Band zerreißt, welches Religion und Vernunft zuſammengehalten hatte, ſie trennen ſich und ihr innerer Gegenſatz tritt hervor in der ganzen Schroffheit eines logiſchen Widerſpruchs. Dieſer Widerſpruch iſt es allein, welcher ſich in der Fortpflanzung der baconiſchen Philoſophie weiter und ſchärfer ausbildet. Entweder muß die Philoſophie an ſich oder am Glauben verzweifeln. So ſteht jetzt das unvermeidliche Dilemma: entweder verliert die menſchliche Vernunft oder die poſitive Religion ihre Glaubwürdigkeit; die Vernunft kehrt ſich entweder *ſkeptiſch* gegen ſich ſelbſt oder *ungläubig* gegen die Religion. Von den beiden Mächten ſteht nur *eine* noch feſt. Die Feſtigkeit der geoffenbarten Religion erſchüttert die Grundlagen der Philoſophie, den Glauben an die Sicherheit der menſchlichen Vernunft; die Sicherheit der letztern erſchüttert das Anſehen der poſitiven Religion. Und zwar bildet die Skepſis, die noch auf einen Augenblick den blinden Glauben unterſtützt, den Uebergang zum Un-

glauben. Dieſen Durchgangspunkt im Fortgange der baconiſchen Philoſophie bezeichnet Pierre Bayle. Er iſt das Mittelglied zwiſchen Baco und der franzöſiſchen Aufklärung, er ſteht im Wendepunkt des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts.

Bayle macht, wie Baco, die Vernunftwidrigkeit zum Bejahungsgrunde des Glaubens; er betrachtet, wie Baco, den Widerſpruch zwiſchen Religion und Vernunft als unlösbar, weil er, wie Baco, die Quelle der Religion in der göttlichen Willkür, die Quelle der menſchlichen Vernunft in natürlichen Geſetzen findet. Die abſolute Willkür eines unbedingten Weſens und die natürlich bedingten Erkenntnißkräfte des Menſchen erlauben keinen Vergleich, ſtehen in keinem Vernunftverhältniß, und am wenigſten können die Acte der göttlichen Willkür von dem menſchlichen Geiſte begriffen werden. Sie verlangen blinden Glauben und blinden Gehorſam. Jeder Verſuch einer Vernunftkritik der poſitiven Glaubensmaterien kann nichts als die Widerſprüche beider klar machen. Und gerade darin beſteht Bayles originelle und merkwürdige That, daß er dieſe Widerſprüche klar machte, daß er allen Scharfſinn aufwendete, ſie durchzuführen und Jedermann vor Augen zu legen. Er exponirte ſorgfältig die Vernunftwidrigkeit des Glaubens, welche Baco angedeutet hatte. Er zeigte, daß die Religion ſowohl praktiſch als theoretiſch die Vernunft ausſchließt. In dieſer Rückſicht wurde Bayle, was Baco nicht war,

ein Kritiker des Glaubens. Die praktiſche Religion iſt die Heiligkeit, die theoretiſche beſteht in den geoffenbarten Glaubenswahrheiten. Bayle zeigte von der Heiligkeit, daß ſie die Probe der natürlichen Moral nicht aushalte, von den geoffenbarten Glaubenswahrheiten, daß ſie der menſchlichen Vernunft widerſprechen. Seine Glaubenskritik verfuhr in baconiſcher Weiſe: ſie bewies den Widerſpruch zwiſchen Heiligkeit und Moral, Religion und Vernunft, indem ſie denſelben an beſtimmten Fällen demonſtrirte und alſo auf dem Wege der Induction darſtellte. Durch negative Inſtanzen widerlegte Bayle die Uebereinſtimmung, welche man zwiſchen Religion und Philoſophie wahr haben wollte, und erhärtete den Gegenſatz beider, welchen Baco erkannt hatte. Daß der heilige Charakter nicht zugleich der ſittliche ſei nach den Vernunftbegriffen der natürlichen Moral, zeigte Bayle an dem Leben des Königs David. *) Daß die poſitive Glaubenslehre nicht zugleich Vernunftlehre ſei und niemals werden könne, zeigte er an dem Dogma von der Erlöſung durch die Gnadenwahl Gottes, von dem Sündenfall des Menſchen nach göttlichem Rathſchluß. Der menſchliche Sündenfall war für Bayle die negative Inſtanz gegen alle ſpeculative oder rationelle Theologie. Wie dieſe auch die Sünde aus göttlichem Rathſchluß erklären mag, jedem ihrer Ausſprüche, jedem Dogma

*) Dictionnaire historique et critique. Art. David.

widerſtrebt ein Vernunftſatz. Die Thatſache des Sündenfalls mit dem Heere moraliſcher Uebel, welche ihr folgen, erſcheint ihm ſchlechterdings unerklärlich. Entweder iſt der Menſch nicht frei, und dann iſt ſeine Handlung nicht Sünde; oder er iſt frei, ſo ſtammt ſeine Freiheit von Gott: entweder wollte Gott die Sünde, was ſeiner Heiligkeit widerſtreitet, oder er wollte ſie nicht, ſondern verhielt ſich dagegen zulaſſend. Was aber heißt das? Er hinderte nicht, daß ſie geſchah. Entweder alſo wollte ſie Gott nicht hindern, ſo war er nicht gut, oder er konnte ſie beim beſten Willen nicht hindern, ſo war er nicht allmächtig. *) Von allen Seiten ſieht ſich die Vernunft in ein Labyrinth von Widerſprüchen eingeſchloſſen, ſobald ſie den Sündenfall, das moraliſche Uebel in der Welt, zu erklären ſucht. Ohne Sünde keine Erlöſung; ohne Erlöſung keine chriſtliche Religion: ihre geoffenbarten Glaubenswahrheiten ſind alſo undurchdringliche Myſterien für die menſchliche Vernunft. Durch die philoſophiſchen Sätze, neunzehn an der Zahl, welche Bayle den ſieben theologiſchen entgegenſtellt, will er die Unverträglichkeit beider, die Unmöglichkeit einer ſpeculativen Theologie bewieſen haben. Das Reſultat ſeiner Glaubenskritik iſt der Widerſpruch zwiſchen Offenbarung und Vernunft. Aber damit will Bayle nicht dem Anſehen der Offenbarung, ſondern der Vernunft

*) Réponse aux questions d'un provincial.

widerſprechen. Die Vernunft ſoll ſich der Religion unterwerfen, ſie ſoll blind glauben und aus allen Widerſprüchen, welche ſie ſcharfſinnig entdeckt hat, nur ihre eigene Nichtigkeit, ihre Ohnmacht eingeſehen haben, die Religion zu erklären und durch Vernunftgründe zu beweiſen. Nicht der religiöſe, ſondern der philoſophiſche Skepticismus iſt das Ziel, womit Bayle ſeine Unterſuchungen ſchließt. Der Skepticismus, als der Zweifel, womit die Vernunft ſich ſelbſt zurückzieht und beſcheidet, galt ihm als die wahrhaft chriſtliche Philoſophie. *) Praktiſch meinte es Bayle gewiß ehrlich mit ſeinem Glaubensprincip, er wollte als ein guter Calviniſt gelten; um als ſolcher leben zu können, blieb er gegen ſeine Neigungen in einem freiwilligen Exil. Die Philoſophie, welche in der Skepſis endet, entſprach ſeiner Geiſteseigenthümlichkeit, die bei ihrem encyklopädiſtiſchen Intereſſe für die hiſtoriſche Mannichfaltigkeit und bei ihrer vorzugsweiſe kritiſchen Dispoſition kein bindendes Syſtem dulden konnte. Aber eben dieſes kritiſche Talent, welches Bayle mit einer unermeßlichen Gelehrſamkeit verband, ließ nicht zu, daß in ihm das religiöſe Glaubensintereſſe ein wirkliches Herzensbedürfniß ausmachte. Seine Confeſſion war ihm werth, aber das Glauben ſelbſt lag nicht in ſeiner Gemüthsverfaſſung und vertrug ſich noch weniger mit ſeiner Bildung. Nachdem er ſein kritiſches

*) Vgl. Dict. hist. et crit. Art. Pyrrhon.

Gelüſte befriedigt, ſeine Zweifel ausgelaſſen, die Widerſprüche aufgedeckt und formulirt hatte, welche die Philoſophie gegen die Dogmen einwendet, wurde es ihm *leicht*, von der Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben zu reden. Seine Vernunft hatte ihr letztes Wort geſprochen. Das letzte Wort war der Widerſpruch zwiſchen Glaube und Vernunft: die Vernunftwidrigkeit des Glaubens. Mehr wußte Bayle ſelbſt nicht. Er konnte den Widerſpruch nicht löſen, ſondern nur auffinden und formuliren. Dieſer Widerſpruch war ihm *ernſt*, ſein Geiſt bewegte ſich mit raſtloſer Agilität zwiſchen Religion und Philoſophie, wie zwiſchen den ſpeculativen Syſtemen: Bayle ſelbſt war der lebendig gewordene Widerſpruch zwiſchen Glaube und Vernunft; er war der *leibhaftige Widerſpruchsgeiſt*, der, ohne ſich untreu zu werden, alle Einwände gegen den Glauben mit einem Schlage in Widerſprüche gegen die Vernunft verwandeln konnte, ja ſogar, um ſich treu zu bleiben, verwandeln mußte. So allein wird Bayle richtig verſtanden, und ſo verſtanden darf er weder ernſtlich gläubig noch ernſtlich ungläubig genannt werden. Er war durchgängig ſkeptiſch, er blieb auch in der Religion ein Skeptiker, und wenn er hier keiner ſein wollte, ſo war er es gegen ſeinen Willen: er konnte nicht anders. Was ihm allein feſtſtand, war die *Unmöglichkeit*, die Zweifel zu löſen, welche die Vernunft in die Glaubensmaterien gebracht hatte. Dieſe Unmöglichkeit nannte

Bayle blinden Glauben. Aber ein Glaube, der aus der Ohnmacht entsteht, welcher Art sie auch sei, wird mit seinem Ursprunge Eines gemein haben: er wird schwach sein. Die Infirmität der Vernunft macht den Glauben nicht stark, den sie begründet. Der Zweifel an der Vernunft macht unsern Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten nicht sicher. Es gibt einen Glauben, der durch sich selbst stark genug ist, um Vernunft und Wissenschaft nicht zu bedürfen und niemals nach ihren Zweifeln und Einwänden zu fragen. Dieser bedürfnißlose, ursprüngliche, kindliche Glaube ist seiner selbst gewiß, mag ihn die Vernunft bejahen oder verneinen; ihn kümmert es nicht, was die Vernunft dazu sagt, ob sie ihn mit einem „weil" begründet oder mit einem „obgleich" einräumt. Um dieses Glaubens willen, der eine kindliche Gemüthsverfassung voraussetzt, hat das Evangelium die Geistesarmen selig gepriesen. Zu diesen Glücklichen gehörte Bayle nicht; sein Geist war so reich, so mannichfaltig, so zerstreut, daß er unmöglich einfach genug werden konnte, um in das Himmelreich des Glaubens einzugehen. Der Glaube kann stark und lebendig sein, wenn auch die Vernunft schwach ist, aber durch die Schwäche der Vernunft kann er nicht stark werden. In Bayles Glaube steckt der Zweifel, dieser Glaube ist nichts Anderes als das punctum finale der zweifelnden Vernunft, als die stumme Grenze des Denkens. Die Gläubigen werden wohl thun, wenn

ſie einen ſolchen Bundesgenoſſen wie Bayle vorſichtig vermeiden. Der Glaube, welchen die Skeptiker aus der Philoſophie der Religion anbieten, iſt ein Danaergeſchenk, welches die Religion beſſer ablehnt. Bayles Glauben in das Chriſtenthum aufnehmen, hieße in der That, das hölzerne Pferd in Troja einführen, und man wird ſehen, was über Nacht aus dieſem Glauben hervorgeht: nichts als zerſtörende Zweifel! Nachdem Bayle den Glauben kritiſch zerſetzt und aufgelöſt hat, kann er ihn ſo wenig ins Leben zurückrufen, als der Anatom im Stande iſt, aus dem zerſtückten Organismus wieder einen lebendigen Körper zu machen. Oder es müßte mit Hülfe der Medea geſchehen, ich weiß nicht durch welche Zauberei. Mit einem Worte: Bayles Glaube iſt nichts als der veränderte Ausdruck des Zweifels, und die Unmöglichkeit, worauf er ſich gründet, iſt in Bayle ſelbſt eine Unfähigkeit, die er beim beſten Willen nicht in eine Fähigkeit verwandeln konnte: auch nicht in die Fähigkeit, zu glauben. Verglichen mit Baco, verlangt zwar Bayle aus denſelben Gründen dieſelbe Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, aber das Bewußtſein, womit die Vernunft dieſe ihre Unterthänigkeit ausſpricht, iſt in Beiden ein ſehr verſchiedenes. Sie kennen Beide den Widerſpruch zwiſchen Religion und Philoſophie; aber Baco ſetzt ſich darüber hinweg, während ſich Bayle hineinbegibt und den Abgrund zwiſchen Glaube und Vernunft mit geometriſcher Genauigkeit

ausmißt. Er weiß von dem Widerſpruche beider weit mehr zu ſagen als Baco; in demſelben Grade iſt das Bewußtſein, womit ſich Bayle dem Glauben unterwirft, weniger naiv und eher geneigt, ironiſch zu werden. Baco wollte der Religion nicht widerſprechen; Bayle widerſprach ihr wirklich: jener hielt zurück, was er dagegen hätte vorbringen können, dieſer nahm zurück, was er dagegen vorgebracht hatte, er widerrief ſeine Oppoſition, freiwillig und aufrichtig, aber ſie war bereits fait accompli, Bayle konnte ſie wohl ungültig, aber nicht ungeſchehen machen, er konnte die ausgeſprochenen Zweifel nicht vergeſſen, dieſe ſcharfen Züge auf der Tafel ſeines Geiſtes nicht mehr auslöſchen und mit aller Gewalt nicht glaubensſtark werden, nachdem er einmal gegen den Glauben ſeinen Scharfſinn hatte ſpielen laſſen. Daß Bayle zuletzt ſein wollte, wozu er ſich ſelbſt die Möglichkeit genommen hatte, dieſer innere Widerſpruch legt in ſein Glaubensbekenntniß einen ironiſchen Zug. Nicht den Glauben, ſondern ſich ſelbſt ironiſirt Bayle, indem er die Waffen der Philoſophie ſtreckt. Und daß ſein Glaubensbekenntniß aufrichtig gemeint war, dadurch wird dieſe Selbſtironie keineswegs aufgehoben, ſondern vielmehrt verſtärkt, indem ſie verfeinert wird. In dieſer Beziehung urtheilt Feuerbach ſehr richtig: „Der Skepticismus war für Bayle eine hiſtoriſche Nothwendigkeit; er war die Conceſſion, die er dem Glauben machte; er mußte der Vernunft ihre Tu-

genden als Fehler anrechnen. Das Bewußtſein der Stärke der Vernunft ſprach ſich ironiſch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus." *)

II. Die engliſch-franzöſiſche Aufklärung.

Aber man kann in Wahrheit den Glauben nicht feindſeliger verneinen, als wenn man ihn auf ſolche Weiſe und aus ſolchen Gründen bejaht, nämlich durch ſeinen Widerſpruch mit der Vernunft. Was bleibt der Wiſſenſchaft übrig, wenn ihr jede Möglichkeit genommen wird, ſich durch Vernunftgründe den Glauben anzueignen, von ſich aus einen Weg zu finden, der in die Religion einmündet? So wie Baco und Bayle Glaube und Vernunft einander entgegenſtellen, bleibt dieſer nichts übrig als entweder die unbedingte Anerkennung oder die unbedingte Verwerfung des Glaubens, es bleibt ihr nichts übrig als die völlige Verzichtleiſtung entweder auf ſich oder auf die Religion. Eines iſt unmöglich: daß die Vernunft wirklich blind glaube. Wenn ſie nicht überhaupt blind iſt, ſo kann ſie gewiſſen Dingen gegenüber nicht blind werden. Und weder Baco noch Bayle konnten den ernſtlichen Willen haben, die Vernunft blind zu machen, ſie, die ſich Beide ſo ſehr darum bemühten, ihr

*) Pierre Bayle. Ein Beitr. zur Geſch. der Philoſophie und Menſchheit, von L. Feuerbach. Sämmtl. Werke, Bd. VII, S. 220.

die Augen zu öffnen. Alſo mit dem blinden Glauben, den Beide verlangen, kann es zuletzt keine andere Bewandtniß haben, als daß die Vernunft der Religion gegenüber, da ſie nicht blind iſt, ſich blind ſtellt: daß ſie die Blinde ſpielt. So führt die baconiſche Philoſophie in ihrem Fortgange nicht zum Glauben, ſondern zum Scheinglauben, zu einer äußern Anerkennung, hinter der ſich entweder die eigene Ueberlegenheit um ſo ſicherer fühlt oder eine kalte Gleichgültigkeit verborgen hält. Dieſer Scheinglaube iſt entweder Ironie oder Indifferenz, wenn er nicht gar Heuchelei iſt. Will aber die Wiſſenſchaft eine ſolche hohle und unwürdige Form nicht ertragen, ſo kann ſie auf baconiſcher Grundlage der poſitiven Religion gegenüber nur noch den Standpunkt der vollen Verwerfung ergreifen. Unter demſelben Kriterium als ihr die Offenbarung vorgeſtellt und übergeordnet worden, verneint ſie jetzt das poſitive Glaubensſyſtem. Aus dem ſcheinbaren Bejahungsgrunde des Glaubens macht ſie jetzt deſſen ernſtlichen und durchgreifenden Verneinungsgrund. Unter den Auſpicien von Baco und Bayle wird die Aufklärung, wenn ſie nicht ironiſch, gleichgültig oder gar heuchleriſch ſein will, vor aller Welt vollkommen ungläubig. Sie verliert nicht blos den Glauben in der Religion, ſondern auch den Glauben an die Religion. Dieſe gilt in ihren Augen gleich dem Aberglauben. Ueberzeugt davon, daß ſie ſelbſt heucheln müſſe, um den Glauben an

göttliche Offenbarungen zu bekennen, iſt dieſe Aufklärung ebenſo überzeugt, daß Alle heucheln und Alle geheuchelt haben, die jemals ſolche Offenbarungen glaubten. Wie ſie ſelbſt den Glauben, wenn ſie ihn nicht offen verwirft, nur als Schein vor ſich herträgt, ſo meint ſie, ſei zu allen Zeiten derſelbe nichts als Schein geweſen. Sie iſt unfähig, die poſitive Religion wahrhaft zu bekennen, ſie iſt ebenſo unfähig, dieſelbe wahrhaft zu erklären. Da dem Scheinglauben alle Wahrheitsgründe fehlen, ſo erklärt man ihn aus nichtigen Gründen, aus ſelbſtſüchtigen und eigennützigen Motiven. Wie dieſe Aufklärung ſelbſt nur um äußerer Zwecke willen jenen Glauben annehmen könnte, ſo meint ſie, ſei er ſtets nur um äußerer Zwecke willen, nur aus weltlichen Abſichten bekannt worden. So verwandelt ſich im Geiſte der baconiſchen Aufklärung die geoffenbarte oder geſchichtliche Religion in ein Gebilde des menſchlichen Wahns, ihre Erklärungsgründe in ein Spiel ſelbſtſüchtiger Triebfedern, die ganze Geſchichte der Religion in einen Pragmatismus von „Aberglauben, Heuchelei und Prieſterbetrug", mit einem Worte, in eine Krankheitsgeſchichte des menſchlichen Geiſtes. Das ſind die Züge, welche die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts in England und beſonders in Frankreich charakteriſiren in ihrem Verhältniß zur Religion. Gegen die poſitive Religion hat ſie ſich in allen jenen Tonarten vernehmen laſſen, welche Baco und Bayle zwar nicht vor-

ſchrieben, aber als die einzig möglichen übrig ließen: da ſie den blinden Glauben nicht annehmen konnte und in ihrer Vernunft keine Anlage zur Religion fand, ſo hat ſie mit der Religion ihr Spiel getrieben, ſie bald mit überlegener Ironie, bald mit vornehmer Gleichgültigkeit behandelt und unter Umſtänden wohl auch geheuchelt. Wollte ſie einmal in ihrer Weiſe ehrlich und kritiſch verfahren, ſo behandelte ſie die poſitive Religion ſo verächtlich als möglich; ſie erklärte dieſelbe der Art, daß nichts übrig blieb als „Aberglaube, Heuchelei und hierarchiſche Kunſtgriffe"; ſie verwandelte, was als göttliche Offenbarung galt und geglaubt wurde, in ein Spiel menſchlicher Willkür. Ihre Erklärungen der geſchichtlichen Religion waren ebenſo negativ als oberflächlich und ſeicht. Sie konnten nicht anders ſein unter den gegebenen Vorausſetzungen. Dieſe lagen in der Formel, welche für das Verhältniß von Glaube und Vernunft Baco und Bayle beſtimmt hatten: daß nämlich die Vernunftwidrigkeit der göttlichen Offenbarung deren Glaubwürdigkeit bekräftige. Dieſe Formel war doppelſeitig. Ihre poſitive Seite enthüllt ſich in Baco und Bayle, die negative Kehrſeite in Bolingbroke und Voltaire.*) Hatte Baco geſagt: „Je vernunftwidriger das göttliche

*) Vgl. Voltaire, Examen important de Milord Bolingbroke. Oeuvr. compl., Tom. 41. Vgl. Remarques critiques sur les pensées de Pascal, Tom. 40, p. 395.

Myſterium iſt, um ſo mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden", — ſo ſagten jene: „um ſo mehr muß man es zur Ehre der menſchlichen Vernunft verwerfen." In dem Lichte dieſer Aufklärung erſcheint jener baconiſche Nebenausſpruch, der die Glaubensſätze mit den Spielregeln verglich, verhängnißvoller und bedeutſamer, als er von Baco gemeint war. Die Bolingbroke und Voltaire mit ihrem ganzen Gefolge dachten ſich wirklich die Religion als ein Spiel, deſſen Regeln unter dem Scheine göttlicher Offenbarungen die menſchliche Willkür ſelbſtſüchtig erfunden hat. Und ſie erklärten die Religion, wie ſie dieſelbe vorſtellten. Die Religion ſo erklären, hieß damals die Welt über die Religion aufklären.

So ſteht das Verhältniß zwiſchen der poſitiven Religion und der baconiſchen Aufklärung. Es iſt nur der Verhältnißexponent, den wir darſtellen. Wie ſich eine Philoſophie zur Religion verhält, daraus läßt ſich am beſten der philoſophiſche Geiſt in ſeinen wiſſenſchaftlichen Dimenſionen ermeſſen: auf welcher Höhe er ſteht, wie weit ſein Geſichtskreis reicht, wie tief er eindringt in die Natur der Dinge, vor Allem in die menſchliche Natur. Man gebe mir zu, daß die Religion der vorzüglichſte Träger ſei des geſchichtlichen Lebens im Großen und die Philoſophie der vorzüglichſte Träger der wiſſenſchaftlichen Bildung im Ganzen. Danach behaupten wir als Kanon: Wie ſich die Philoſophie zur Religion verhält, ſo

verhält ſie ſich zur Geſchichte. Iſt ſie unfähig, die Religion zu erklären, ſo iſt ſie ohne Zweifel zur Geſchichtserklärung überhaupt nicht gemacht: ſie wird nie die fremde Gemüthsverfaſſung und deren Triebfedern begreifen und immer das fremde Zeitalter nach der Analogie ihres eigenen beurtheilen und meiſtern. Dies iſt ebenſo falſch, als wenn die Dinge in der Natur, wie Baco zu ſagen pflegte, (nicht „ex analogia mundi", ſondern) „ex analogia hominis" betrachtet werden. Die Philoſophie iſt unfähig, die Religion zu erklären, wenn ſie dieſelbe entweder als Aberglaube verneint oder aus Triebfedern ableitet, die Alles ſind, nur nicht religiöſer Natur. So urtheilte die engliſch-franzöſiſche Aufklärung in ihren rückſichtsloſeſten Köpfen. Ihre Denkweiſe war von Natur ungeſchichtlich; ſie war in ihrem Urſprunge darauf angelegt, Religion und Philoſophie, Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft zu trennen und innerlich zu entzweien. Die Trennung, welche Baco und Bayle in dieſem Punkte vollzogen, war in der That eine innere, vollſtändige Entzweiung, die bald auch zu der entſprechenden äußern Entzweiung führen mußte. Die Religion, dieſer Mittelpunkt des geſchichtlichen Lebens, lag für die baconiſche Denkweiſe jenſeits der Vernunft. So ſtand dieſe Vernunft ſelbſt jenſeits der Geſchichte. Sie war in ihren Begriffen ebenſo ungeſchichtlich, als ihr die Religion in ihren Offenbarungen unvernünftig erſchien. Die Religion erſchien

ihr nur theologiſch; ſie ſelbſt war nur naturaliſtiſch. Und wie die Religion, ſo war die Geſchichte überhaupt für dieſe Philoſophie das Ding an ſich, die Grenze ihres Verſtandes. Die Grenze, welche Baco und Bayle zwiſchen Religion und Philoſophie aufgerichtet hatten, bildet in Wahrheit die Grenze ihrer Philoſophie und ihrer Vernunft gegenüber der Geſchichte. Und es iſt klar, warum der baconiſche Verſtand dieſe Grenze haben mußte. Sein Zweck iſt die nützliche Weltkenntniß, das utiliſtiſche Wiſſen; ſeine wiſſenſchaftliche Methode iſt die experimentale Erfahrung. Verglichen mit jenem Zweck muß die Religion als ein gleichgültiges Object, verglichen mit dieſer Methode als ein irrationales erſcheinen. Die realiſtiſche Philoſophie war ſchon in ihrem Urheber der Religion fremd und abgewendet, dieſe fremde Denkweiſe wurde in Bacos Nachfolgern eine feindliche, deren letzter (wiſſenſchaftlicher) Grund von Seiten der Philoſophie kein anderer war, als die Unfähigkeit, geſchichtlich zu denken.

III. Die deutſche Aufklärung.

Anders urtheilte aus andern Geſichtspunkten die deutſche Aufklärung; ſie war ſchon in ihrem Urſprunge auf eine Vereinigung von Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft bedacht. Hier ſteht unſer Leibnitz im diametralen Gegenſatz zu Baco und Bayle, und dieſen Gegenſatz zu behaupten und zu

vertheidigen, ſchrieb Leibnitz ſeine Theodicee. Gewiß war dieſes Buch nicht das tiefſte und erſchöpfende Zeugniß ſeiner Philoſophie, welche bis zu dieſem Augenblicke nur von den Wenigſten richtig erkannt iſt, aber es hatte ſeinen guten Grund, daß die Theodicee die populärſte ſeiner Schriften und ein Leſebuch des gebildeten Europa wurde. Sie war direct gegen Bayle gerichtet: eine Confeſſion des deutſchen Geiſtes gegenüber dem engliſch-franzöſiſchen. Was Bayle als die negative Inſtanz gegen alle Religionsphiloſophie, gegen allen Vernunftglauben hingeſtellt hatte, den menſchlichen Sündenfall, das Uebel in der Welt, ſuchte die leibnitziſche Theodicee zu erklären. Sie war die einzige Erklärung, womit damals die Philoſophie der Religion die Hand reichte. Mit dieſer Vereinigung war es Leibnitz auch in ſeinen tiefſten Begriffen ernſt. Er hatte die Idee einer Vernunftreligion, welche ſich dem poſitiven Offenbarungsglauben nicht entgegenſetzte, ſondern denſelben ſich aneignen und in gewiſſer Weiſe reguliren wollte. Aber hatte Baco nicht auch dieſen Gedanken einer „natürlichen Religion oder Theologie"? Nur dem Namen, nicht dem Weſen nach. Was Baco natürliche Religion nannte, war die Vorſtellung Gottes, getrübt durch das Medium der Dinge, die Erkenntniß vom Daſein Gottes, geſchöpft aus der Beobachtung einer zweckmäßig geordneten Natur: ein bedenklicher Schlußſatz, gezogen aus bedenklichen Prämiſſen! Und alle

Bedenklichkeit bei Seite geſetzt, ſo war dieſe natürliche Religion, dieſer Gottesbegriff nur eine Reflexion des menſchlichen Verſtandes, keine göttliche Offenbarung. Als ſolche wollte Leibnitz die natürliche Religion verſtanden wiſſen. Hier galt der Begriff Gottes als ein ewiges, urſprüngliches Datum in unſerer Seele, als eine dem menſchlichen Geiſt angeborene Idee, die unmittelbar von Gott ſelbſt herrührte. Was Leibnitz natürliche Religion nannte, war die natürliche Offenbarung Gottes im menſchlichen Geiſt, die mit den geſchichtlichen Offenbarungen unmöglich im Widerſtreit ſein konnte, oder Gott ſelbſt hätte ſich widerſprochen. Darum machte Leibnitz in gewiſſer Weiſe die natürliche Religion zum Kriterium der geoffenbarten. Er wurde der poſitive Kritiker des Glaubens, wie Bayle der negative. Was der menſchlichen Vernunft in der poſitiven Religion widerſprach, ſollte nicht geglaubt, — was ſie überſtieg, ſollte anerkannt werden. Er unterſchied zwiſchen dem Uebervernünftigen, wie er es nannte, und dem Widervernünftigen: eine im Geiſte ſeiner Philoſophie ſehr wohlbegründete Unterſcheidung. Baco und Bayle konnten ſie nicht machen; ſie ſetzten das Uebervernünftige gleich dem Widervernünftigen und machten das Letztere zum poſitiven Glaubenskriterium. Warum? Weil ſie alle geoffenbarte oder poſitive Religion aus der göttlichen Willkür ableiteten, weil ſie in Gott keinerlei Nothwendigkeit erkannten. Was aber die Willkür, welche

es auch sei, bewirkt, läßt sich nie durch die Vernunft rechtfertigen, das ist gesetzlos und darum vernunftwidrig. Dagegen für Leibnitz waren die göttlichen Offenbarungen gesetzmäßig und darum vernünftig, auch wenn diese Vernunft von der menschlichen nicht konnte begriffen werden. Warum? Weil Leibnitz aus der göttlichen Weisheit erklärte, was jene aus bloßer Willkür ableiteten; weil er den Begriff Gottes so dachte, daß in dem vernünftigsten aller Wesen die bloße Willkür keinen Platz findet.

Uns gilt der Satz: Wie sich die Philosophie zur Religion verhält, so verhält sie sich zur Geschichte. Wenn sie die Religion von sich ausschließt, so ist sie unfähig, geschichtlich zu denken: in dieser Disposition befindet sich die englisch-französische Aufklärung. Wenn sie dagegen die Religion in sich begreift und durchdringt, so ist sie wenigstens der Anlage nach fähig, geschichtlich zu denken: diese Anlage hat die deutsche Aufklärung. In ihrem Fundament vereinigt sie Religion und Vernunft durch den Begriff der Vernunftreligion, welche selbst als Offenbarung gilt und die Uebereinstimmung mit der positiven (geschichtlichen) Religion als letztes Ziel sucht. Bevor dieses Ziel erfaßt wurde, kam es auch hier, innerhalb der deutschen Aufklärung, zu einem Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung, natürlicher und geschichtlicher Religion; es folgte auch hier ein Zeitalter, welches in jenem Gegensatz beharrte, die geschichtliche

Religion und damit die Geſchichte überhaupt nicht zu erklären vermochte, obwohl ſeine Erklärungen ſo viel ernſter und gründlicher waren, als was in England und Frankreich Verwandtes vorgebracht wurde. Man vergleiche einen Reimarus mit einem Bolingbroke oder Voltaire! Aber bei uns wollte dieſer Gegenſatz, dem eine Vereinigung zu Grunde lag, aufs neue verſöhnt werden, und er ſelbſt diente nur zu einer tiefern Vereinigung. Dieſe Aufgabe, welche der deutſchen Aufklärung eingeboren war, konnte nur auf einem Wege gelöſt werden. So lange die natürliche Religion für die einzig wahre und die einzig mögliche galt, wie in der gewöhnlichen Aufklärung unſerer Wolfianer, konnte die geſchichtliche nur als Scheinreligion angeſehen werden, die ſich bei näherer Beleuchtung in einen Pragmatismus weltlicher Triebfedern auflöſte: ſo lange blieb es bei dem ſtarren und ausſchließenden Gegenſatz. Um ihn aufzulöſen, mußte man die Verwandtſchaft und den Zuſammenhang zwiſchen der natürlichen und geſchichtlichen Religion entdecken; man mußte die letztere in ihrer religiöſen Natur begreifen lernen. Aber die religiöſe Natur eines geſchichtlichen Glaubens entdeckt ſich niemals dem logiſchen, ſondern nur dem geſchichtlichen Verſtande, der das Eigenthümliche zu erfaſſen, die fremde Vorſtellungs- und Empfindungsweiſe zu durchdringen und aus ihren geſchichtlichen Bedingungen zu erklären vermag. Die geſchichtlichen Thatſachen aus geſchichtlichen

Bedingungen erklären, das heißt die Nothwendigkeit in der Geſchichte erkennen, oder geſchichtlich denken: das heißt natürlich denken in Rückſicht der Geſchichte. Der geſchichtliche Verſtand begreift im Unterſchiede von dem abſtract-logiſchen: daß die menſchliche Aufklärung nicht erſt von heute datirt, ſondern in einem allmälig fortſchreitenden Bildungsproceß beſteht, der weltgeſchichtlicher Natur iſt und worin die Aufklärung der Gegenwart nur den zeitweiligen Höhepunkt ausmacht. So will jede Religion, wie überhaupt jede menſchliche Bildung, nicht aus dem Geſichtspunkte der Gegenwart, ſondern aus den eigenthümlichen Bedingungen und Culturanlagen ihres Zeitalters begriffen und gerechtfertigt werden. Und verglichen mit der Denkweiſe ihres Zeitalters, erſcheint die gegebene, geſchichtliche Religion nicht als deren Gegenſatz, ſondern als deren Element und Grundlage. — Die deutſche Aufklärung war ihrer Anlage nach dazu berufen, geſchichtlich zu denken; ſie bemächtigte ſich dieſer Anlage ſchon in Leibnitz, ſie löſte und entwickelte dieſelbe in Winckelmann, Leſſing und Herder, während ſie nicht aufkommen konnte in jenem Zeitalter, welches Chriſtian Wolf und deſſen Schule beherrſchte. Ich habe an einem andern Orte dieſen Gang unſerer Aufklärung in ſeinen einzelnen Stadien verfolgt und aus ſeinen urſprünglichen Triebfedern erklärt. *) Vor

*) Geſch. d. neuern Phil., Bd. II, Leibnitz u. ſeine Schule, Cap. XXI.

Allen war es Leſſing, der den geſchichtlichen Verſtand der deutſchen Aufklärung freimachte und in ſeiner „Erziehung des Menſchengeſchlechts" in dieſem Verſtande die poſitive Religion begriff und rechtfertigte. Wie ſich Leibnitz zu ſeinem Zeitgenoſſen Bayle verhielt, genau ſo verhält ſich Leſſing zu ſeinem Zeitgenoſſen Voltaire. Und wie ſich Leibnitz von Locke und Bayle, Leſſing von Voltaire unterſcheidet, ſo unterſcheidet ſich wirklich die deutſche Aufklärung von der engliſch-franzöſiſchen. Ihre Grundlagen waren ſo verſchieden wie die Völker. Die von Baco begründete Philoſophie befreite den natürlichen Verſtand, unterſuchte, entwickelte und befeſtigte denſelben in einem Geſichtskreiſe, welcher den geſchichtlichen ausſchloß. Die von Leibnitz begründete Philoſophie trieb aus ſich den geſchichtlichen Verſtand hervor, der den natürlichen nicht ausſchloß, ſondern ſich unterordnete. Sie dachte im Gegenſatz zu Baco und Carteſius die Natur nach menſchlicher Analogie, als ein Stufenreich von Bildungen, die auf den Menſchen als ihr bewußtloſes Ziel zuſtreben. So präformirt die Natur gleichſam die Geſchichte, indem ſie den Menſchen organiſirt. So iſt hier die Naturphiloſophie ſchon in ihrem Urſprunge darauf angelegt, Geſchichtsphiloſophie zu werden. Und unter dieſem Geſichtspunkte will die Geſchichtsphiloſophie eines Herder, wie ſpäter die Naturphiloſophie eines Schelling beurtheilt werden. Herders Ideen zur Geſchichte der Menſchheit ſpeculiren aus natur-

philoſophiſchen Vorausſetzungen; Schellings Ideen zur Philoſophie der Natur ſpeculiren auf geſchichtsphiloſophiſche Reſultate. Und vielleicht hat Schelling die Naturwiſſenſchaft weniger befruchtet als die Geſchichtsphiloſophie; vielleicht hat er weniger die Natur erklärt als die Naturreligion. Ich ſage „vielleicht", weil ich es nicht bin, der mit den Naturforſchern ſtreitet.

Während die engliſch-franzöſiſche Aufklärung in ihren Grundlagen nur naturaliſtiſch und deshalb für die geſchichtlichen Bildungsproceſſe der Menſchheit ohne congenialen Verſtand blieb, war die deutſche Aufklärung in ihrem Zielpunkte humaniſtiſch. Sie erreichte dieſes Ziel in Kant. Aber die kantiſche Epoche gilt zugleich mit für die engliſch-franzöſiſche Philoſophie, denn dieſe wurde in ihrem Fortgange auf einen Punkt getrieben, wo ſie den natürlichen Verſtand mit ſeiner Erkenntniß in Frage ſtellen mußte. Hier ergriff ſie den Geiſt Kants und gab ihm den letzten und wirkſamſten Anſtoß zu einer völlig neuen Unterſuchung über die Natur der menſchlichen Erkenntniß. Hier wurde ſie ſelbſt von Kant weitergeführt und mündete ſo in die deutſche Philoſophie.

Zwölftes Capitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Geſchichte und Gegenwart.

Vergleichen wir die baconiſche Philoſophie mit der Geſchichte, ſo ſpringt unverkennbar ſowohl ihre Schranke als ihr Widerſpruch in die Augen. Offenbar bildet die Geſchichtserklärung eine nothwendige Aufgabe der exacten, realen Wiſſenſchaft: ſo gewiß als die Geſchichte ſelbſt zur Wirklichkeit gehört. Die baconiſche Philoſophie iſt unfähig zur Geſchichtserklärung: das iſt ihre Schranke. Sie ſelbſt kennt dieſe Schranke und hat mit deutlich ausgeſprochenem und ſelbſtkundigem Urtheile die Elementarbegriffe der Geſchichtserklärung von ſich ausgeſchloſſen. Dieſe Elementarbegriffe ſind der menſchliche Geiſt und die Religion: der Geiſt iſt Subject und Träger aller Geſchichte, die Religion iſt die Grundlage aller menſchlichen Bildung. Wenn man den Geiſt nicht erklären kann, wie will man die Entwickelung des Geiſtes, die nichts Anderes iſt als die

Geſchichte ſelbſt, erklären? Baco hat das Weſen des menſchlichen Geiſtes als die unbekannte und unerkennbare Größe bezeichnet, die nicht eingeht in die Rechnung ſeiner Philoſophie. Wem die Religion ein verſchloſſenes Myſterium iſt: wie will der ihre Ausſtrahlungen in Kunſt, Wiſſenſchaft, Sitte und Staat begreifen? Wie will man die Wirkungen erkennen ohne die Urſache? Baco ſelbſt hat die Religion als ein irrationales Object bezeichnet und der menſchlichen Vernunft als undurchdringliches Jenſeits dargeſtellt. Aber die Religion iſt kein ſolches Jenſeits, ſo wenig als der menſchliche Geiſt. Beide ſind Mächte des wirklichen Lebens, jene iſt ein weſentlicher Factor, dieſer das alleinige Subject aller Geſchichte.

Die realiſtiſche Philoſophie, welche in der baconiſchen nicht blos ihren Urſprung, ſondern zugleich ihren weiteſten Geſichtskreis vorfindet, ſoll dem Geiſte der Wirklichkeit gleichkommen. Das Unwirkliche darf ſie ausſchließen; das Wirkliche, Gegebene, unumſtößlich Thatſächliche muß ſie erklären. Sie widerſpricht mithin ſich ſelbſt, indem ſie die geſchichtliche Wirklichkeit von ſich ausſchließt und deren treibende Kräfte als nicht aufzulöſende Geheimniſſe anſieht. Sie kommt der wirklichen Welt nicht gleich. Die Geſchichte iſt der undurchdrungene Reſt, der nicht in die baconiſche Philoſophie aufgeht. Dieſe Schranke der letztern, welche ſie nicht von uns empfängt, ſondern ſelbſt ſich auferlegt, bildet zugleich ihren Widerſpruch.

I. Bacos ungeſchichtliche Denkweiſe.

Dieſer Widerſpruch läßt ſich im Einzelnen verfolgen. Baco hat im wohlberechtigten Geiſte der realiſtiſchen Philoſophie die Geſchichtserklärung gefodert und ſeine Foderungen durch Vorſchriften verdeutlicht, die nicht ſachgemäßer ſein konnten. Er wußte ſelbſt ſehr gut, was es hieß, Geſchichte erklären. Aber er ſelbſt hat ſeine eigenen Foderungen *nicht* erfüllt: wenn er das geſchichtliche Gebiet betrat, hat ſich Baco weniger erklärend als beſchreibend verhalten, und wo er ſich an geſchichtlichen Objecten *erklärend* verſuchte, da waren dieſe Verſuche nicht blos mit der geſchichtlichen, ſondern auch mit ſeiner eigenen Erklärungsmethode im augenſcheinlichen Widerſpruch. Seine eigene wiſſenſchaftliche Erklärungsmethode hatte den richtigen Grundſatz: die Dinge überall nicht nach menſchlicher Analogie, ſondern nach der ihrigen zu beurtheilen, d. h. nach den objectiven Verhältniſſen, welche den Dingen entſprechen, nicht die Dinge nach uns, ſondern uns nach der Natur der Dinge zu richten. Dieſes einzig richtige und natürliche Erklärungsprincip, angewendet auf die Geſchichte, verlangt: die geſchichtlichen Dinge mit ihrem eigenen Maße zu meſſen, ſie zu beurtheilen, nicht wie ſich dieſelben zu uns, ſondern zu ſich ſelbſt, zu ihrem Zeitalter und deſſen Bedingungen verhalten. Und wie befolgte Baco dieſen Grundſatz, den er ſo dringend empfahl, in ſeinen eigenen ge-

ſchichtlichen Erklärungen und Urtheilen? Er befolgte ſein Gegentheil. Er beurtheilte alle frühere Philoſophie, die Plato und Ariſtoteles nicht durch ihr eigenes Zeitalter, ſondern lediglich ſo, daß er ſie mit ſeinen Begriffen verglich: was dieſen zu entſprechen ſchien, wurde bejaht; was widerſprach, wurde verneint und als Verkehrtheit verworfen. Er machte ſeine Philoſophie zum Maße aller übrigen, er beurtheilte und erklärte die geſchichtlichen Erſcheinungen der Wiſſenſchaft lediglich nach dieſer Analogie, die nicht ſubjectiver ſein konnte. Ebenſo erklärte Baco „die Weisheit der Alten". Er ſetzte von den alten Mythen voraus, ſie ſeien Parabeln; von dieſen Parabeln ſetzte er voraus, daß ſie gewiſſe natürliche und moraliſche Wahrheiten ſinnbildlich darſtellten, denen Baco ſeine eigenen moraliſchen und phyſikaliſchen Begriffe unterſchob; ſo ſollte die Fabel vom Eros mit Demokrits Naturphiloſophie und dieſe mit der ſeinigen übereinſtimmen. Was aber ſind dieſe Vorausſetzungen anders als eine Reihe von „Verſtandesanticipationen", die an Willkürlichkeit mit einander wetteifern? Solche Anticipationen machte Baco ſelbſt, der doch an die Spitze ſeiner Erklärungsmethode den Satz geſtellt hatte: keine anticipatio mentis, ſondern nur interpretatio naturae, völlig vorurtheilsfreie und naturgemäße Auslegung der Dinge! Darf von dieſem Grundſatz irgend eine Ausnahme gelten? Wenn keine, warum machen die Mythen bei Baco ſelbſt eine ſolche Aus-

nahme? Er erklärt ſie durch vorgefaßte Begriffe, durch Anticipationen der willkürlichſten Art. Die baconiſche Erklärung verwandelt dieſe Dichtungen in Gemeinplätze und begreift nichts von ihrer lebendigen Eigenthümlichkeit, nichts von ihrem geſchichtlichen Urſprung, nichts von ihrem poetiſchen und nationalen Charakter. Aus der Poeſie wird durch dieſe allegoriſche Erklärung Proſa, aus der griechiſchen Dichtungsweiſe eine ungriechiſche Denkweiſe. Außerdem iſt jede allegoriſche Erklärung als ſolche teleologiſch, denn ſie ſieht und erklärt von ihrem Objecte nichts als den didaktiſchen Zweck, die Tendenz, welche ſie ſelbſt entweder unterlegt oder herausnimmt. Jede Fabel hat ihre Moral, ſie iſt ein Zweckproduct und will als ſolches erklärt ſein. Aber Baco verwarf in der methodiſchen oder ſtreng wiſſenſchaftlichen Erklärungsweiſe alle Teleologie: warum erklärte er die Dichtungen der Alten nur teleologiſch? warum ſah er in den Mythen nur Fabeln? oder beſſer geſagt, warum machte er aus den Mythen Fabeln durch eine ſehr naturwidrige und gewaltſame Erklärung, indem er ihnen Zwecke unterſchob, die ſie augenſcheinlich nicht hatten? Warum überhaupt galt ihm die Allegorie als die höchſte aller Dichtungsarten? Die Allegorie iſt ein proſaiſches Zweckproduct, das poetiſche Werk iſt ein Genieproduct. Das geniale, dichteriſche Schaffen iſt dem natürlichen am nächſten verwandt; die Werke der Natur wollte Baco ausdrücklich nicht durch

zweckthätige Kräfte erklärt wissen, und doch sollten nach ihm einer reflectirten Zweckthätigkeit die höchsten Werke der Poesie gelingen? Man sieht, wie naturlos und naturwidrig seinen eigenen Begriffen nach Baco das Wesen der Poesie auffaßte, wie wenig er deren natürliche Quelle erkannte. Die schaffende Phantasie begriff er nicht, die lyrische Poesie galt ihm als gar keine und die allegorische als die höchste.*)

Der bezeichnete Widerspruch liegt deutlich am Tage. Bacos geschichtliche Erklärungen und Urtheile widersprechen der von ihm selbst eingeführten wissenschaftlichen Erklärungsmethode. Diese will die Thatsachen der Wirklichkeit aus ihren Ursachen begreifen. Aber sie begreift nicht die Quelle der Poesie, des Bewußtseins, der Religion; sie gesteht es selbst, daß in ihrem Lichte der Geist und die Religion als irrationale Thatsachen erscheinen. Sie verlangt eine Erklärung der Dinge ohne alle subjective Vorurtheile, ohne alle menschliche Analogien. Aber Bacos geschichtliche Erklärungen und Urtheile stehen unter dem ausschließenden Maßstabe seiner Philosophie. So erklärt er die Dichtungen, so beurtheilt er die Systeme der Vergangenheit. Soll man sagen, daß Baco diese Widersprüche hätte vermeiden, daß er seine wissenschaftliche Methode auf die geschichtlichen Objecte mit größerer Treue und mit mehr Erfolg hätte anwenden können,

*) Vgl. oben Cap. VI, S. 171.

daß er nur durch einen zufälligen Mangel hinter ſeinen eigenen Grundſätzen zurückgeblieben ſei? Dies wäre ebenſo voreilig als unrichtig geurtheilt. Vielmehr müſſen wir ſagen: daß die baconiſche Methode ſelbſt zur Geſchichtserklärung nicht ausreicht, daß ſie der geſchichtlichen Realität nicht gleichkommt, daß ſie grundſätzlich Begriffe ausſchließt, welche geſchichtlichen Kräften entſprechen: daß Baco im Grunde ſeine Methode bejaht, indem er ſcheinbar ihren oberſten Vorſchriften zuwiderhandelt. Seine Methode iſt berechnet auf die Natur, ſo weit ſich dieſe vom Geiſte toto coelo unterſcheidet: auf die geiſtloſe, mechaniſche, blind wirkende Natur; auf die Natur, die man durch das Experiment zwingen kann, ihre Geſetze zu offenbaren, die ſich durch Hebel und Schrauben ihre Geheimniſſe abquälen läßt. Dieſe Methode will nichts ſein als denkende Erfahrung; ſie vereinigt Verſtand und ſinnliche Wahrnehmung und ſchließt grundſätzlich die Phantaſie aus von der Betrachtung der Dinge. Was aber durch Phantaſie gemacht iſt, kann das ohne Phantaſie erklärt werden? Kann eine Erklärung, die ſich grundſätzlich aller Phantaſie entſchlägt, noch paſſen auf Poeſie und Kunſt? Sie möge Maſchinen erklären, aber nicht Dichtungen. Kann ohne Kunſt die Religion, ohne Religion die Geſchichte erklärt werden? Läßt ſich die Geſchichte, der lebendige Menſchengeiſt beikommen durch Experimente? Durch welches Experiment entdeckt ſich die bildende Kraft

in den Dichtungen Homers, in den Statuen des Phidias?

Die baconiſche Methode ſelbſt iſt in gleichem Grade naturgemäß und geſchichtswidrig. Wo die Natur ihre Schranke hat gegenüber dem Geiſt, eben da liegt die Schranke der baconiſchen Methode, ich ſage nicht des baconiſchen Geiſtes. Bacos geſchichtswidrige Urtheile ſind darum ſeiner Methode adäquat. Dieſe verlangt einmal für immer, daß keine andern Wahrheiten beſtehen, als welche die Erfahrung in der Natur und im menſchlichen Leben beſtätigt. Sie verwirft ſchonungslos alle Philoſophie, welche dieſe Erfahrungswahrheiten verkennt; ſie will gefunden haben, daß in der älteſten Zeit eine der Dichtung verſchwiſterte Philoſophie dieſen Erfahrungswahrheiten am nächſten ſtand und näher als alle ſpätern Syſteme. So ſetzt ſie in ihrem Intereſſe voraus, daß der älteſten Weisheit und der älteſten Dichtung nichts Anderes zu Grunde liege, als die ihr gefälligen Erfahrungswahrheiten. Dieſe müſſen ſich in den Mythen finden, die Erklärung derſelben muß unter dieſem Geſichtspunkte geſchehen. Es iſt alſo die baconiſche Methode ſelbſt, welche der Geſchichtserklärung im Wege ſteht. So wenig die Natur, wie Baco dieſelbe begreift, den menſchlichen Geiſt aus ſich erzeugen kann, ſo wenig hat Bacos methodiſche Naturerklärung die Anlage, Geſchichtserklärung zu werden. Wir unterſcheiden hier genau zwiſchen Geſchichtserklärung

und Geſchichtsforſchung. Jene erklärt und begreift die Thatſachen, welche dieſe aufſucht, feſtſtellt und beſchreibt: ſie unterſcheiden ſich beide nach baconiſchen Begriffen wie Beſchreibung und Erklärung, wie Hiſtorie und Wiſſenſchaft. Nur von der Geſchichtswiſſenſchaft will ich behauptet haben, daß die baconiſche Methode der paſſende Schlüſſel nicht ſei. Der Geſchichtsforſchung dient ſie, wie der Naturforſchung, als geſchickter Wegweiſer, als einzig mögliche Handhabe, die Thatſachen aufzufinden und zu conſtatiren. Das Erſte iſt überall die quaestio facti. Thatſachen können überall, ob ſie der Natur oder der Geſchichte angehören, nur auf baconiſchem Wege gefunden werden. Um ſie zu finden, bedarf der Geſchichtsforſcher, wie der Naturforſcher, der eigenen Erfahrung und Obſervation, er muß ſeine Thatſachen aus ſelbſtgeprüften Quellen ſchöpfen; um dieſe Thatſachen zu ſichten, muß er eine vergleichende Quellenkritik üben, die nicht ſtattfinden kann ohne eine ſorgfältige Abwägung der poſitiven und negativen Inſtanzen, die ſich mit denſelben Mitteln verkürzen und beſchleunigen läßt, welche Baco in ſeinem Organon dem Naturforſcher andeutet. Das Finden des Thatſächlichen iſt in allen Fällen das Reſultat eines richtigen Suchens, und eben dieſes hat Baco für alle Fälle formulirt. Die geſchichtlichen Thatſachen entdecken ſich, wie die natürlichen, nur durch richtige Erfahrung, und deren Logik hat Baco für alle Fälle gezeigt. Ein Anderes

aber ist Naturerklärung, ein Anderes Geschichtserklärung: beide unterscheiden sich wie ihre Objecte, Natur und Geist; und hier hat Baco selbst, dessen Verstand größer war als seine Methode, eingeräumt, daß die letztere nicht im Stande sei, den Geist zu erklären. Die Natur stellt ihm nur Thatsachen gegenüber, die Geschichte stellt seinen Begriffen andere Begriffe entgegen, welche Baco verneinen muß, um die seinigen zur Geltung zu bringen. Die geschichtlich gewordenen Begriffe erscheinen ihm als „idola theatri"; diesen Idolen gegenüber verwandelt sich seine Methode und seine Philosophie in eine „anticipatio mentis". Die Ungültigkeit aller frühern Systeme wird in Baco zum Geschichtsvorurtheil, und an dieses Vorurtheil knüpfen sich seine geschichtlichen Erklärungen und Urtheile. Er denkt nur an die Gegenwart und die Zukunft, die er bereichern und von der Vergangenheit losreißen will: darum verneint er die Vergangenheit, aber die Vergangenheit ist die Geschichte.

II. Baco und Macaulay.

So begreiflich und groß diese Denkweise in Baco erscheint, der zu einer Reformation der Wissenschaft berufen war, so befremdlich und weniger groß will es uns scheinen, wenn in unsern Tagen ein bedeutender Geschichtsforscher die baconische Denkweise unbedingt bekennt und mit einer confessionellen Einseitig-

keit hervorhebt, die ihrem Urheber ſelbſt fremd war. Es befremdet uns, heute eine Denkweiſe feſtgehalten zu ſehen mit dem ausſchließenden Charakter, der vor drittehalb Jahrhunderten nöthig war, um die Epoche zu machen, welche in den Bedingungen der Zeit lag; ſie feſtgehalten zu ſehen von einem Hiſtoriker, der mehr als jeder Andere den Unterſchied der Zeiten fühlen und vor Allem den geſchichtlichen Geſichtspunkt gegen den phyſikaliſchen aufrechthalten, wenigſtens die Grenze beider nicht überſehen ſollte, die Baco ſelbſt beachtet hat. Indeſſen Macaulay redet „der praktiſchen Philoſophie", die er mit Bacos Namen bezeichnet, unbedingt das Wort gegen die „theoretiſche"; er wiederholt in dieſer Rückſicht die baconiſche Kritik des Alterthums, indem er ſie ſteigert. Auf dieſen Punkt hat Macaulay allen ſeinen Nachdruck gelegt: auf die praktiſche Philoſophie gegenüber der theoretiſchen, er drückt die Wagſchale der letztern mit allen möglichen Gewichten ſo herab, daß die Wagſchale der theoretiſchen Philoſophie in die Luft fliegt und alles Gewicht verliert. Macaulay verbindet die praktiſchen Intereſſen, wie er ſie nennt, ebenſo rückhaltslos und ſolidariſch mit der baconiſchen Philoſophie, als ihr de Maiſtre die religiöſen Intereſſen entgegenſetzte; in dem Verhältniſſe beider zu Baco ſpiegelt ſich treffend der Gegenſatz des engliſchen Utiliſten und des franzöſiſchen Romantikers. Unter ſich verglichen, ſind die beiden Abbilder Bacos von ſehr ver-

ſchiedenem Werth, und es kann kein Zweifel ſein, welches wir vorziehen. Ein de Maiſtre kann überhaupt nicht mit einem Macaulay wetteifern. Verglichen mit ihrem Original ſind beide Abbilder unähnlich und übertrieben im belletriſtiſchen Stil, der nicht gemacht iſt, die Wahrheit zu ſagen. Aus dem Philoſophen Baco möchte Maiſtre den Satan der Philoſophie machen, Macaulay deren Gott. Solche Uebertreibungen mögen unſere heutigen Romanleſer unterhalten, belehren können ſie Niemand. Gegen Macaulay haben wir zwei Fragen auszumachen: 1) Wie ſteht es mit jenem Gegenſatz zwiſchen „praktiſcher und theoretiſcher Philoſophie", den er fortwährend im Munde führt, und 2) was hat ſeine praktiſche Philoſophie mit Baco zu ſchaffen?

Macaulay entſcheidet über das Schickſal der Philoſophie mit einer ſchnellfertigen Formel, die, wie viele ihres Gleichen, durch Worte blendet, hinter denen nichts iſt: Worte, die immer unklarer und leerer werden, je näher man ſie unterſucht. Er ſagt: die Philoſophie ſoll um des Menſchen willen da ſein, nicht umgekehrt der Menſch für die Philoſophie; im erſten Fall iſt ſie praktiſch, im zweiten theoretiſch. Jene bejaht, dieſe verneint Macaulay; von der einen kann er nicht groß genug, von der andern nicht verächtlich genug reden. Praktiſch im Sinne Macaulays iſt die baconiſche Philoſophie, theoretiſch die vorbaconiſche, vor Allem die antike. Dieſen Gegenſatz treibt er

auf die Spitze und läßt uns den übertriebenen nicht in nackter Geſtalt, ſondern in bildlicher Verkleidung wahrnehmen, in wohlberechneten Figuren, ſodaß immer das impoſante oder reizende Bild die praktiſche Philoſophie und das widerwärtige die theoretiſche ausdrückt. Mit dieſem Spiel gewinnt er die Menge, die nach den Bildern greift, wie die Kinder. Aus der praktiſchen Philoſophie macht Macaulay (weniger ſein Princip als) ſeine Pointe und aus der theoretiſchen ſeine Zielſcheibe. Dadurch bekommt der Gegenſatz etwas von dramatiſchem Reiz, von energiſcher Spannung, die ſich unwillkürlich dem Leſer mittheilt, dieſer vergißt darüber ganz die wiſſenſchaftliche Frage, und wenn der Schriftſteller außerdem Bilder und Metaphern nicht ſpart, womit er die Phantaſie ſeiner Leſer zu unterhalten weiß, ſo iſt er ihrem Verſtande nichts mehr ſchuldig. Jedes ſeiner Worte gilt für einen Treffer, für einen Apfelſchuß. Wer mit einiger Schnelligkeit, mit einigem dramatiſchen Effect Grundſätze in Pointen, Begriffe in Metaphern zu verwandeln weiß, der kann heutzutage auf Koſten der ſchlichten Wahrheit unglaubliche Triumphe feiern. Wir haben es in Deutſchland oft genug erlebt, daß unter ſolchen Formen jeder Unſinn ſein Glück macht. Sogar der nackte Unſinn iſt bei uns nicht ſicher vor der öffentlichen Verehrung. Ein Gran Wahrheit wird durch leere Wortkünſte ſo aufgeblaſen, daß er in den Augen der Menge, die nach dem Scheine urtheilt,

Centner überwiegt. Auf dieſe Weiſe z. B. ſind bei uns Senſualismus und Materialismus, die einen Gran Wahrheit haben, ſo breit gemacht, ſo ſehr in die Höhe geſchraubt worden, daß neben und über ihnen nichts mehr Platz zu haben ſcheint. Feuerbach hat viel Geiſt nöthig gehabt und viele überraſchende und blitzende Antitheſen verſchwendet, um den Materialismus brilliren zu laſſen; ſeine Propaganda braucht kein Fünkchen Geiſt, um mit dieſer Unze Wahrheit Wucher zu treiben. Aehnlich wie Feuerbach die ſinnliche Philoſophie zum Stichwort macht gegen die ſpeculative, nimmt Macaulay die praktiſche Philoſophie zum Stichwort gegen die theoretiſche. Dieſe ſoll, wie man zu ſagen pflegt, „ausgeſtochen" werden. Es handelt ſich daher nicht um richtige Begriffe, ſondern einzig um ſpitze Worte. Was will es heißen, wenn Macaulay ſagt: die Philoſophie ſoll für den Menſchen ſein, nicht der Menſch für die Philoſophie? Wenn er die theoretiſche deshalb verneint, weil ſie ſich zum Zweck, den Menſchen zu ihrem Mittel macht, und die praktiſche deshalb bejaht, weil ſie ſich zum Mittel und den Menſchen zum Zweck macht? Wenn nach ihm die praktiſche Philoſophie ſich zur theoretiſchen verhält, wie Werke zu Worten, wie Früchte zu Dornen, wie eine Heerſtraße, die weiterführt, zu einer Tretmühle, wo man ſich immer auf demſelben Flecke herumdreht? Bei ſolchen blendenden Reden fällt mir allemal das ſokratiſche Wort ein: „geſagt ſind ſie

wohl; ob ſie auch gut und richtig geſagt ſind?" Nach Macaulay zu urtheilen im ſtrengen Verſtand ſeiner Worte: ſo war niemals in der Welt eine Philoſophie praktiſch, denn es hat nie eine gegeben, die blos aus ſogenannten praktiſchen und nicht zugleich philoſophiſchen Intereſſen entſtanden wäre. Ebenſo wenig war je in der Welt eine Philoſophie theoretiſch, denn es hat nie eine gegeben, die nicht ein menſchliches Bedürfniß, alſo ein praktiſches Intereſſe zu ihrer Triebfeder gehabt hätte.

Man ſieht, wohin das dreiſte Wortſpiel führt. Es definirt die theoretiſche und praktiſche Philoſophie ſo, daß die Definition auf kein einziges Beiſpiel der Philoſophie paßt. Die Antitheſe iſt vollkommen nichtsſagend. Laſſen wir die Antitheſe und bleiben bei der nüchternen und verſtändlichen Meinung: daß aller Werth der Theorie von ihrer Brauchbarkeit abhängt, von ihrem praktiſchen Einfluß aufs menſchliche Leben, von dem Nutzen, den wir daraus löſen. Der Nutzen allein ſoll über den Werth der Theorie entſcheiden. Es möge ſein: aber wer entſcheidet über den Nutzen? Nützlich ſei Alles, was zur Befriedigung menſchlicher Bedürfniſſe dient, entweder als Object oder als Mittel. Aber wer entſcheidet über unſere Bedürfniſſe? Wir ſtellen uns ganz auf Macaulays Geſichtspunkt und ſtimmen ihm bei: die Philoſophie ſoll praktiſch ſein, ſie ſoll dem Menſchen dienen, ſeine Bedürfniſſe befriedigen oder zu deren Befriedigung

helfen; und wenn ſie es nicht thut, ſo ſei ſie unnütz und darum nichtig. Wenn es nun in der Menſchennatur Bedürfniſſe gibt, die gebieteriſch Befriedigung fodern, die nicht befriedigt uns das Leben zur Qual machen: iſt nicht praktiſch, was dieſe Bedürfniſſe befriedigt? Wenn darunter einige der Art ſind, daß ſie ſchlechterdings nur durch Erkenntniß, alſo durch theoretiſche Betrachtung befriedigt werden können: iſt dieſe Theorie nicht nützlich, muß ſie es nicht ſein, ſelbſt in den Augen des ausgemachteſten Utiliſten? Aber es könnte leicht ſein, daß in der menſchlichen Natur mehr Bedürfniſſe liegen, als der Utiliſt ſich einbildet und Wort haben will, daß alle menſchlichen Bedürfniſſe ſich nicht mit dem Bischen begnügen, das ihnen der Utiliſt zur Befriedigung anbietet. Es könnte ſein, daß dem Utiliſten, was er theoretiſche Philoſophie nennt, nur darum unnütz und unfruchtbar ſcheint, weil ſeine Begriffe vom Menſchen zu eng, zu wenig fruchtbar ſind. Wie man ſich den Menſchen vorſtellt, darauf kommt hier Alles an: ſo beurtheilt man ſeine Bedürfniſſe, und je nachdem dieſe enger oder weiter gefaßt werden, ſo beurtheilt man den Nutzen der Wiſſenſchaft und den Werth der Philoſophie. Aber es iſt eine gewagte und eigentlich unziemliche Sache, von vornherein zu befehlen: ihr dürft nur ſo viel Bedürfniſſe haben, darum braucht ihr auch nur ſo viel Philoſophie! Wenn ich Macaulays Beiſpielen trauen darf, ſo ſind ſeine Vorſtellungen von der

menſchlichen Natur nicht ſehr ergiebig. „Wenn wir genöthigt wären", ſagt Macaulay, „zwiſchen dem erſten Schuhmacher und Seneca, dem Verfaſſer der drei Bücher über den Zorn, unſere Wahl zu treffen, ſo würden wir uns für den Schuhmacher erklären. Der Zorn mag ſchlimmer ſein als die Näſſe. Aber Schuhe haben Millionen gegen Näſſe geſchützt, und wir zweifeln, ob Seneca jemals einen Zornigen beſänftigt hat." Ich würde mir nicht den Seneca zur Zielſcheibe nehmen, um die theoretiſche Philoſophie zu treffen, noch weniger, die Macaulay dem Seneca vorzieht, zu Bundesgenoſſen machen, um die Theoretiker in die Flucht zu ſchlagen. Mit ſolchen Hülfstruppen wäre es möglich. In der That, Macaulay wirft in die Wagſchale, die er ſchwer machen will, noch ganz andere Dinge als das Eiſen des Brennus! Indeſſen ſollte er nicht zweifeln, ſondern wiſſen, ob die Betrachtungen eines Philoſophen (und wenn es ſelbſt Seneca wäre) wirklich nichts gegen die Leidenſchaften vermögen, ob ſie die menſchliche Seele nicht gleichmüthiger und gegen die Todesfurcht ſtärker machen können, als ſie ohne dieſelben ſein würde. Aber um dem Beiſpiel das Beiſpiel entgegenzuſetzen, ſo kenne ich einen Philoſophen, weit tiefſinniger als Seneca und in Macaulays Augen ebenfalls ein unpraktiſcher Denker: in welchem die Macht der Theorie ſo viel größer war als die Macht der Natur und das gemeine Bedürfniß. Seine Meditationen allein waren

es, die den Sokrates heiter machten, als er den Giftbecher trank! Gibt es unter allen Uebeln ein ſchlimmeres als die Todesfurcht, das ſchreckliche Abbild des Todes in unſerer Seele? Und das Mittel gegen dieſes ſchlimmſte der phyſiſchen Uebel wäre nicht praktiſch im höchſten Sinn? Es gibt freilich ſehr Viele, die den Tod lieber los ſein möchten als die Todesfurcht, die lieber in dieſem Fall ihr Leben verlängern, als in allen Fällen ſo gerüſtet ſein wollen, daß ſie dem Tode kalt und heiter ins Angeſicht ſehen können. Dieſe alle würden den Sokrates für praktiſcher halten, wenn er den Rath des Kriton befolgt und aus dem Gefängniſſe Athens geflohen wäre, um altersſchwach in Böotien oder ſonſt wo zu ſterben. Dem Sokrates ſelbſt ſchien es praktiſcher, in dem Gefängniſſe zu bleiben und als der „erſte Zeuge der Geiſtesfreiheit" von den Höhen ſeiner Theorie emporzuſteigen zu den Göttern. So entſcheidet in allen Fällen über den praktiſchen Werth einer Handlung oder eines Gedankens das eigene Bedürfniß und über dieſes die Natur der menſchlichen Seele. So verſchieden die Individuen und die Zeitalter, ſo verſchieden ſind in beiden die Bedürfniſſe. Macaulay macht ein beſtimmtes Geſchlecht menſchlicher Bedürfniſſe, die des gewöhnlichen Lebens, zum Maßſtabe der Wiſſenſchaft: darum verneint er die theoretiſche und verengt die praktiſche Philoſophie. Dieſe entſpricht ſo wenig ihm ſelbſt als der Natur des menſchlichen Geiſtes. Hätte

Macaulay nicht mehr Bedürfniſſe und höhere, als welche ſeine praktiſche Philoſophie befriedigt, ſo wäre er nicht ein großer Geſchichtſchreiber, ſondern eher von Denen einer geworden, die er dem Seneca vorzieht. Seine praktiſche Philoſophie verhält ſich zum menſchlichen Geiſt, wie ein enger Schuh zu den Füßen: ſie drückt, und ein drückender Schuh iſt ein böſes Schutzmittel gegen die Näſſe!

Man erleichtert das menſchliche Leben nicht, wenn man die Wiſſenſchaft einſchränkt. Der Verſuch ſie zu dämmen, ſo gut er gemeint, ſo wohlthätig ſelbſt er für den Augenblick ſein mag, iſt allemal ein Verſuch, den Wiſſenstrieb ſelbſt in der menſchlichen Seele zu zerſtören. Und gelingen auf die Dauer kann der erſte Verſuch nur unter der Vorausſetzung des gelungenen zweiten. So lange ſich das Bedürfniß zu wiſſen in unſerm Innern regt, ſo lange müſſen wir, um dieſes Bedürfniß zu ſtillen, in dieſer rein praktiſchen Abſicht, nach Erkenntniß in allen Dingen ſtreben, auch in ſolchen, deren Erklärung nichts beiträgt zur äußern Wohlfahrt, die keinen andern Nutzen ſtiftet als die geiſtige Klarheit, die ſie zurückläßt. So lange Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft thatſächlich exiſtiren als eine geiſtige Schöpfung neben der phyſiſchen, und dieſe ideale Welt wird nicht eher aufhören als die materielle, ſo lange wird es dem Menſchen Bedürfniß ſein, ſich auf dieſe Dinge zu richten, neben dem Abbilde der Natur ein Abbild jener idealen Welt in ſich dar-

zuſtellen, d. h. mit andern Worten, er wird durch ein inneres Bedürfniß praktiſch genöthigt, ſeinen Geiſt theoretiſch auszubilden. Das haben die Alten in ihrem Sinne gethan, das Mittelalter in dem ſeinigen, wir thun es in dem unſrigen. Es iſt wahr, die Theorien der Alten taugen nicht mehr für unſere Bedürfniſſe, ſo wenig als die der Scholaſtiker, denn unſere Welt iſt eine andere geworden und mit ihr unſer Sinn. Aber deshalb jene Theorien unbedingt verwerfen, das heißt den Sinn verkennen, der ihnen als Bedürfniß zu Grunde lag, das heißt das Alterthum mit fremdem Geiſte beurtheilen, oder über deſſen Theorien eine nicht zutreffende und deshalb unfruchtbare Theorie aufſtellen, die unter die Hirngeſpinnſte zählt. Dieſe ungeſchichtliche Denkweiſe war Bacos Mangel, den Macaulay theilt. In Bacos Augen waren die Theorien des claſſiſchen Alterthums Idole: dieſe baconiſche Theorie vom Alterthum iſt ein Idol in den unſrigen. Ihm erſchienen jene Philoſophien der Plato und Ariſtoteles als „idola theatri", uns erſcheinen gerade dieſe Anſichten Bacos als „idola specus" und „fori", als perſönliche und nationale Vorurtheile. Baco hat hier den Geiſt der Geſchichte ſo ſehr verfehlt, als die Alten nach ſeiner Meinung je die Geſetze der Natur verfehlt haben.

Aber die Theorie überhaupt, nicht blos die der Vergangenheit, ſondern das ganze Geſchlecht des con-

templativen Geiſtes verwerfen, weil derſelbe nicht unmittelbar auf das praktiſche Leben einwirkt, das iſt nicht blos eine Verblendung gegen die Geſchichte, ſondern gegen den Menſchen und die Bedürfniſſe der Humanität, das heißt einen Trieb im Menſchen überſehen, der zu den Elementen unſerer Natur gehört. Dieſe naturwidrige Denkweiſe iſt der Mangel Macaulays, den Baco nicht theilt. Baco dachte zu groß von dem praktiſchen Menſchengeiſte, um den theoretiſchen zu verkleinern oder zu verengern. Er wollte jenen zur Weltherrſchaft führen: darum mußte er dieſen zur Welterkenntniß aufklären. Baco wußte wohl, daß unſere Macht in unſerm Wiſſen beſteht: darum wollte er, um mit ſeinem beliebten Ausdruck zu reden, im menſchlichen Geiſt einen Tempel gründen nach dem Muſter der Welt. Nach ihm ſollte die Wiſſenſchaft ein Abbild der wirklichen Welt ſein, das er nicht ausführen konnte, das er aber gewiß im Laufe der Jahrhunderte ausgeführt wiſſen wollte. An dieſem Abbilde ſollte nach Bacos Abſicht nichts fehlen, auch nicht das Mindeſte, denn Alles was da iſt, dachte Baco, hat ein Recht gewußt zu werden, und der Menſch hat ein Intereſſe, Alles zu wiſſen. Ihm ſchwebte die Wiſſenſchaft vor wie ein Kunſtwerk, deſſen Vollſtändigkeit ihm Selbſtzweck war. Sein großer Geiſt ſah, daß die vollſtändigſte Wiſſenſchaft auch die vollſtändigſte Herrſchaft begründe, daß die Lücke in der Wiſ-

ſenſchaft die Ohnmacht im Leben ſei. Wie erſcheint die Theorie in den Augen Bacos? „Als ein Tempel im menſchlichen Geiſte nach dem Muſter der Welt!“ Wie in den Augen Macaulays? Als ein bequemes Wohnhaus nach den Bedürfniſſen des praktiſchen Lebens! Dem Letztern genügt es, die Wiſſenſchaft ſo weit auszubauen, daß wir mit unſern ſieben Sachen ſchnell ins Trockne kommen und vor Allem gegen die Näſſe geſchützt ſind. Die Herrlichkeit des Baus und ſeine Vollſtändigkeit nach dem Vorbilde der Welt iſt ihm unnützes Nebenwerk, überflüſſiger und ſchädlicher Luxus. So bürgerlich klein dachte Baco nicht. Ihm war es mit der Wiſſenſchaft Ernſt im großen Sinn. Er verwarf nur die Theorien, welche (ſeiner Anſicht nach) die wahre verderben. Was ihm als falſches Abbild der Welt erſchien, warf er weg als Grundriß, wonach man Jahrhunderte lang nichts gebaut hatte als Luftſchlöſſer; unter dieſen Grundriſſen fand er in der älteſten Zeit einige, die zwar nicht Abbilder, wohl aber, wie es ihm ſchien, Sinnbilder der Welt waren, und er ſuchte ſie in ſeiner Weiſe zu enträthſeln. Macaulay iſt hier erſtaunt, bis zu welchem krankhaften Grade ſich in Baco das Talent für Analogien verſtieg, aber den Zuſammenhang dieſes Talents mit Bacos Methode ſieht er nicht ein; er ſieht nicht, daß Baco gerade hierdurch die Hülfsmittel ſuchte, den Bedürfniſſen der Theorie weiter zu folgen, als ſeine Methode erlaubte, um den Tempel der Wiſſenſchaft

weiter und höher hinauf zu bauen, als ſeine Inſtrumente zureichten.

Macaulay verkleinert Baco, indem er ihn großmachen und über alle Andern hinwegheben will. Hätte er Bacos Geiſt ſo begriffen, wie dieſer die Welt, ſo hätte er anders entweder von Baco oder von der Theorie geurtheilt. Sein Irrthum iſt, daß er ein Geſchichtsvorurtheil Bacos zu einem Geſetz der Philoſophie machen will, daß er dieſes Geſchichtsvorurtheil wiederholt und ſteigert, als ob es heute noch ſo gerecht, noch ſo begreiflich wäre als damals. Bacos Geſchichtsvorurtheile erklären ſich aus der Bildungsſtufe ſeines Zeitalters, rechtfertigen ſich vor Allem aus ſeiner eigenen geſchichtlichen Stellung. Er ſollte die Wiſſenſchaft umbilden und dem neuen Geiſte, der vor ihm ſchon auf kirchlichem Gebiete durchgebrochen war, jetzt auf dem wiſſenſchaftlichen die Bahnen öffnen und anweiſen. Darum mußte Baco die Theorien der Vergangenheit von ſich ſtoßen. Die Begründer des Neuen ſind ſelten die beſten Erklärer des Alten. Sie können es nicht ſein, denn das Alte ſteht ihnen als ein Fremdes gegenüber, welches ſie den Beruf haben, aus der Anerkennung der Menſchen zu verdrängen. Erſt ſpäter kehrt das Vernichtete als ein zu Erklärendes in den menſchlichen Geſichtskreis zurück, und dann iſt der Zeitpunkt gekommen, ihm wahrhaft gerecht zu werden. Dieſe Gerechtigkeit liegt nicht in der Aufgabe reformatoriſcher Geiſter. Wenn man

wiſſen will, welcher geſchichtliche Werth der antiken und ſcholaſtiſchen Philoſophie gebührt, muß man nicht Baco und Carteſius fragen. Und der größte Reformator, den die Philoſophie gehabt hat, Immanuel Kant, vermochte unter allen am wenigſten, ihre Vergangenheit zu erklären. Er ſah und zielte nur auf die eine verwundbare Stelle, dieſe traf er, und alles Uebrige kümmerte ihn wenig. Gerade dieſer ſchroffe und dictatoriſche Charakter, der unter ſeinem Geſichtspunkte Jahrhunderte der Wiſſenſchaft zuſammenfaßt und verwirft, unterſtützte ſowohl in Baco als in Kant das Erneuerungswerk der Philoſophie. Man wende uns nicht Leibnitz ein, der trotz ſeines reformatoriſchen Berufs doch ſo eifrig beſtrebt geweſen ſei, dem Alten in jeder Rückſicht gerecht zu werden. Seine Stellung war eine ganz andere als die der Baco und Kant. Leibnitz hatte nicht wie dieſe einen neuen Geiſt zu ſchaffen, ſondern einen bereits vorhandenen neuen Geiſt, der von Baco und Carteſius ausgegangen war, zu reformiren. Dieſen wollte er von ſeiner Einſeitigkeit befreien, von ſeinem ausſchließenden und ſpröden Verhältniß zum Alterthum und zur Scholaſtik: ſo wurde Leibnitzens erneuernde Philoſophie unwillkürlich eine Wiederherſtellung der alten. Seine Reformation war zugleich eine „Rehabilitation“.

Was in Bacos Sinne richtig und zeitgemäß war, iſt es heute nicht mehr. Er durfte die Philoſophie der Vergangenheit für unpraktiſch erklären und dieſes

ſummariſche Urtheil dadurch bekräftigen, daß er die Philoſophie der Zukunft machte. Aber es iſt ebenſo unrichtig als zeitwidrig, wenn man heute Bacos Urtheil über das Alterthum noch feſthalten und unter dem Anſehen ſeiner Philoſophie aller Theorie den Krieg erklären will. Eine ſolche Erklärung iſt in jedem Sinn, was ſie in keinem ſein möchte, eine unpraktiſche Theorie. Bacos Philoſophie ſelbſt war, wie es in der Natur jeder Philoſophie liegt, nichts Anderes als Theorie: ſie war die Theorie des erfinderiſchen Geiſtes. Große Erfindungen hat Baco keine gemacht, er war weit weniger erfinderiſch als Leibnitz, der deutſche Metaphyſiker. Wenn man Erfindungen machen „praktiſche Philoſophie" nennt, ſo war Baco ein bloßer Theoretiker, ſo war ſeine Philoſophie nichts als die Theorie der „praktiſchen Philoſophie". Baco wollte die Theorie nicht einſchränken, ſondern verjüngen und ihr einen größern Geſichtskreis geben, als ſie je vor ihm gehabt hatte. Ich weiß nicht, mit welchen Augen man Bacos Schriften geleſen haben muß, wenn man ihren Geiſt in einem engern Sinn auslegt. Neben der männlichen Kraft, die ſich zu großen Thaten berufen und tüchtig weiß, athmen dieſe Schriften den unwiderſtehlichen Geiſt der Jugend und des Genies, in dem Neues erwacht iſt, das ſich in ſeiner Kraft fühlt und dieſes Selbſtgefühl überall offen und ungeſchminkt ausſpricht. Der nüchterne Gedanke redet hier nicht ſelten durch die Sprache

der Phantaſie, und die gemeinnützige, praktiſche Aufgabe, die Baco verfolgt, erſcheint in ſeiner Darſtellung oft wie ein jugendliches Ideal, begleitet von bedeutenden Bildern und großen Beiſpielen. Was uns insbeſondere hier ſo mächtig und eigenthümlich anzieht, daß wir nicht blos mit Baco denken, ſondern ganz und gar mit ihm fühlen können: das iſt neben dem Gewichte ſeiner neuen Ideen der erwachte leidenſchaftliche Wiſſensdurſt, der ihn fortreißt und alle ſeine Entwürfe durchdringt, dem Baco zwar immer mit beſonnenem Verſtande vorhält, daß er ſich zähmen, zurückhalten, nicht überſtürzen ſolle, dem er aber niemals befiehlt, zu erlöſchen oder mit Wenigem ſatt zu ſein. Nein! Der Trank, den Baco haben will, iſt aus zahlloſen Trauben gepreßt, freilich nur aus ſolchen, die reif und gezeitigt, gekeltert, gereinigt und geklärt ſind. Der Baco, welcher uns aus ſeinen Schriften entgegentritt, kennt keine Grenze des Wiſſens, ſo weit die Welt reicht, kein ne plus ultra, keine Säulen des Hercules für den menſchlichen Geiſt. Das ſind nicht unſere, ſondern ſeine eigenen Worte. Er hätte ſonſt nicht ſeine Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wiſſenſchaften geſchrieben. Dieſe Schrift beweiſt am beſten, wie weit in Bacos Geiſt die Theorie reichte, daß er ſie nicht beſchränken und eindämmen, ſondern erneuern und bis an die Grenzen des Univerſums ausdehnen wollte. Sein praktiſcher Maßſtab war nicht der bürgerliche, ſondern

der menſchliche Nutzen, zu dem das Wiſſen als ſolches gehört. In jener dem König von England gewidmeten Schrift ſagt Baco: „Eurer Majeſtät geziemt es nicht blos, Ihr Jahrhundert zu erleuchten, ſondern auch darauf Ihre Sorgfalt zu erſtrecken, was aller Nachwelt, ſogar der Ewigkeit Stand hält. Und in dieſer Rückſicht gibt es nichts, das werthvoller und herrlicher wäre, als die Veredlung der Welt durch die Vermehrung der Wiſſenſchaften. Wie lange ſollen denn noch die paar Schriftſteller wie die Säulen des Hercules vor uns daſtehen und uns hindern, weiter im Reiche der Erkenntniß vorzudringen?“ *)

Dieſer Baco iſt nicht der Macaulays, der ſeinen Baco zu einer Herculesſäule für die Wiſſenſchaft machen möchte. Und darin liegt, um es kurz zu ſagen, der Unterſchied Beider. Was Baco wollte, war neu und iſt, richtig verſtanden, ewig. Was heute unter ſeinem Anſehen Macaulay und Viele wollen, iſt nicht neu, ſondern höchſtens modern. Neu iſt, was ſich dem Alten widerſetzt und der Zukunft zum Vorbilde dient: in dieſem Sinn gibt es in der Welt ſehr wenig Neues, es wird nur in außerordentlichen Zeiten durch außerordentliche Geiſter geboren. Modern iſt, was der Gegenwart ſchmeichelt und unter den Stimmungen des Tages die meiſten Sympathien für ſich

*) De augm. scient., II, p. 37.

hat oder gewinnt. So viel ich ſehe, haben wir in Kunſt und Wiſſenſchaft nichts Neues, nichts, das ſich dem Alten widerſetzen und der Nachwelt vorleuchten könnte, und allem Anſcheine nach werden die wahrhaften Neuerungen jetzt in andern Gebieten betrieben und geſucht, wo ſie auch nöthiger ſind als in jenen. Was ſich in unſern Tagen Neues in Kunſt und Wiſſenſchaft ausbietet, iſt in Wahrheit nichts Anderes als eine erkünſtelte und darum im Innerſten ungeſunde Wiederbelebung des Alten, eine affectirte Wiederholung des Dageweſenen. Es gilt ſo viel als die Intermezzos im Theater, womit man während der Zwiſchenacte die Menge unterhält, ſo lange die Bühne leer iſt. Das Neue macht das Genie, das ſich nie nach der Menge richtet; das Moderne der Haufen. So iſt der heutige Materialismus modern, und ebenſo modern und ihm verwandt ſind die Feldzüge, die unter lautem Beifall gegen unſere große Vergangenheit in Kunſt und Wiſſenſchaft geführt werden. Alle dieſe Leute, die ſich dem Beifall der Idioten unterwerfen, nehmen das Wort „praktiſch" in den Mund, ſie wollen alle „praktiſch" ſein, und ſie ſind es, ſofern ſie ihre Zwecke dabei verfolgen und erreichen. Nur ſollen ſich dergleichen praktiſche Tages- und Coterieintereſſen nicht auf Baco berufen dürfen, der in der Wiſſenſchaft davon ganz frei war und ſolche enge und ſchlechte Vorurtheile, wenn er ſie gekannt hätte, ohne Zweifel dahin gerechnet haben würde, wohin ſie

gehören: unter die „idola fori"! Wenn man wie Baco den praktiſchen Nutzen im Großen denkt und nicht nach Individuen, ſondern nach dem Zuſtande der Welt berechnet, ſo erweitert ſich von ſelbſt die Theorie, und der menſchliche Wiſſenstrieb hat nicht zu fürchten, daß ihm von einem ſolchen praktiſchen Geſichtspunkte aus jemals eine willkürliche Schranke geſetzt werde.

Bacos echter Geiſt iſt auch für unſere Zeit ein wohlthätiges Vorbild. Nachdem die rein theoretiſche Arbeit in Kunſt und Wiſſenſchaft einen Abſchluß, wie es ſcheint, auf lange hin gemacht hat, regt ſich lebendiger wieder der Trieb zu gemeinnütziger Thätigkeit und Bildung; die Philoſophie ſucht von neuem die eracten Wiſſenſchaften und die Erfahrung, ſie richtet ihren Wiſſenstrieb wieder auf die lebendigen Objecte der Natur und Geſchichte; die eracten Wiſſenſchaften ſuchen das öffentliche Leben, um erfinderiſch oder belehrend und aufklärend darauf einzuwirken: die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften befruchten die Induſtrie, die hiſtoriſchen befruchten die Politik; überall zeigt ſich auf Seiten der wiſſenſchaftlichen Theorie das Streben, nützlich oder wenigſtens gemeinverſtändlich zu werden. Die wiſſenſchaftlichen Fächer wetteifern untereinander, der gemeinnützigen Bildung ihre Beiträge zu liefern und den praktiſchen Intereſſen zu dienen. Welche von allen das Meiſte beiträgt, hat für die gemeinnützige Cultur den größten Werth, und

dieſer gehört ohne Zweifel den phyſikaliſchen Wiſſenſchaften, beſonders denjenigen, die durch ihre Entdeckungen in Mechanik und Chemie den erfinderiſchen Geiſt geſteigert und vermocht haben, dem bürgerlichen Leben durch neue Mittel des Verkehrs und der Induſtrie eine ganz neue Geſtalt zu geben. Es iſt hier, wo der Geiſt Bacos in unverkennbaren und mächtigen Spuren auf der Gegenwart ruht. Aber die ganze wiſſenſchaftliche Betriebſamkeit unſerer Tage ſtrömt dem baconiſchen Geiſte zu, und wir begreifen, daß die Auguren der Zeit dieſen Namen wieder mit größerm Nachdrucke hervorheben. Auch ſoll ſich Niemand einbilden, gegen jene Strömung einen Damm aufwerfen zu können, der mächtiger wäre als ſie. Nur ſoll auch Niemand aus der Strömung einen Damm machen und den Geiſt Bacos in eine Herculesſäule verſteinern wollen. Weit entfernt, uns von dem Vorbilde Bacos abzuwenden, ſetzen wir vielmehr dem falſchen das wahre entgegen: der Geiſt Bacos möge der Gegenwart vorſchweben, aber ſo groß wie er war, nicht in einem entſtellten und verkleinerten Nachbilde, wie uns der berühmte engliſche Geſchichtſchreiber in ſeiner radirten Zeichnung anbietet. Bacos Gegenſatz zur Theorie war ein geſchichtlicher im doppelten Sinn: er ging gegen eine geſchichtliche Theorie, die vergangen war, er entſprang aus einer geſchichtlichen Stellung, die ſich erheben und den Wendepunkt zwiſchen Vergangenheit und Zukunft entſcheiden ſollte.

Dieſer Gegenſatz war ein relativer: man ſoll ihn nicht in einen abſoluten verwandeln, nicht auf uns und alle Zeiten anwenden wollen, was nur für ein gewiſſes Zeitalter gelten konnte. Was in Baco ſelbſt ein Idol war, wenn auch ein unvermeidliches, darf für uns nicht zur Wahrheit gemacht werden, oder man verwandelt das Licht des baconiſchen Geiſtes in ein verführeriſches Irrlicht, dem heute Niemand weniger als Baco ſelbſt folgen würde. Auch zeigt ſich an Macaulay, wie wenig in ihm ſelbſt der Gegenſatz begründet iſt, welchen er unter Bacos Namen ausprägt. Denn alles Andere bei Seite geſetzt, ſo zeigt ſchon die Redeweiſe, daß bei Macaulay Spiel iſt, was bei Baco Ernſt war. Baco hatte jenen Gegenſatz zum Alterthum und zu Dem, was er theoretiſche Philoſophie nennt, in ſich erlebt und empfunden. Dieſer Widerſtand lag in den Bedingungen ſeines geiſtigen Daſeins. Ganz anders erſcheint ſchon in ſeinem Ausdruck derſelbe Gegenſatz bei Macaulay: als eine künſtliche Antitheſe, die ſich aus einem Schlagwort ins andere mit behender Geſchicklichkeit verwandelt. So redet nicht die einfache Empfindung der Sache, ſondern die künſtliche Nachahmung. Macaulay in ſeiner Schrift über Baco verhält ſich zu dieſem ſelbſt, wie eine rhetoriſche Figur zu einem natürlichen Charakter. Aehnlich würde ſich Voltaire zu Shakſpeare verhalten haben, wenn er einen ſhakſpeareſchen Charakter hätte darſtellen und nachahmen wollen!

Das endgültige Urtheil hat die Geſchichte ſelbſt gefällt. Und dieſe geſchichtliche Thatſache iſt die letzte negative Inſtanz, die wir Macaulay entgegenſetzen. Bacos Philoſophie iſt nicht das Ende der Theorien, ſondern der Anfangspunkt neuer geweſen, die in England und Frankreich nothwendig daraus folgten und deren keine in dem Sinne praktiſch war, als es Macaulay verlangt. Hobbes war der Schüler Bacos. Sein Staatsideal iſt dem platoniſchen in allen Punkten entgegengeſetzt, aber einen Punkt hat es mit ihm gemein: es iſt eine ebenſo unpraktiſche Theorie. Macaulay aber nennt Hobbes „den ſchärfſten und kraftvollſten der menſchlichen Geiſter“. War alſo Hobbes ein praktiſcher Philoſoph, wo bleibt Macaulays Politik? War aber Hobbes kein praktiſcher Philoſoph, wo bleibt Macaulays Philoſophie, welche dem Theoretiker Hobbes huldigt?

Dreizehntes Capitel.

Die Fortbildung der baconiſchen Philoſophie.

Philoſophiſche Schulen ſind ſtrenggenommen immer Erben der Syſteme; wo dieſe fehlen, da fehlt auch ihre Erbſchaft, welche die Schule macht, indem ſie das Lehrgebäude des Meiſters übernimmt und ausbildet, ſei es in formeller oder in materieller Hinſicht, wenn nicht etwa das Lehrgebäude ſelbſt ſchon vollkommen genug iſt, um ruhig und bequem darin zu wohnen. Solche Schulen haben in der neuen Philoſophie Carteſius, Leibnitz, Kant und Hegel geſtiftet. Die baconiſche Philoſophie hat eine ähnliche Schule nicht gehabt, weil es weder in ihrer Abſicht noch in ihrer Verfaſſung lag, ein Syſtem zu machen. Nicht in ihrer Abſicht: denn Baco war ein abgeſagter Feind aller wiſſenſchaftlichen Syſtemſucht und Sektenbildung; er kannte die Uebel, welche aus der abgeſchloſſenen Form dem wiſſenſchaftlichen Fortſchritt entſpringen. Nicht in ihrer Verfaſſung: denn dieſe war, wie der Geiſt

ihres Urhebers, nicht darauf angelegt, eine vollständige und entwickelte Theorie zu gestalten, eine Doctrin zu verfertigen, die keine andere Zukunft haben konnte, als die schülerhafte Ueberlieferung und die schülerhafte Ausbildung. So wenig im strengen Sinne von einem baconischen System geredet werden kann, so wenig gibt es strenggenommen eine baconische Schule.

Die Tragweite dieser Philosophie greift weit hinaus über die Grenzen des gelehrten Gesichtskreises; sie beherrscht eine Geistesrichtung, welche einmal ergriffen nicht wieder aufgegeben werden kann. Systeme leben sich aus, denn die Formen sind wandelbar, aber eine nothwendige, in der menschlichen Natur begründete Geistesrichtung ist ewig. Je näher eine Philosophie dem Leben steht, je mehr ihre Begriffe Bedürfnissen entsprechen, um so weniger systematisch wird wahrscheinlich eine solche lebensvolle Philosophie sein, aber um so unzerstörbarer ist ihre Geltung, um so dauernder ihre Vitalität. Es ist unmöglich, aus der menschlichen Wissenschaft die Erfahrung, aus der Erfahrung das Experiment, die Vergleichung der Fälle, die Bedeutung der negativen Instanzen, die Beobachtung der prärogativen zu vertreiben; es ist unmöglich, dem menschlichen Leben die Güter zu entziehen, welche die experimentirende Erfahrung einträgt, die Naturwissenschaft und die Erfindung; und wenn dies Alles unmöglich ist, so steht die baconische Philosophie fest, und zwar für alle Zeiten.

Empirie und Empirismus.

Aber eine andere Frage iſt, ob alle Wiſſenſchaft nur in der Erfahrung, alle Beobachtung nur im Experimente beſteht, ob alle Bedürfniſſe des menſchlichen Lebens, die theoretiſchen durch die Naturwiſſenſchaft, die praktiſchen durch die Erfindung befriedigt werden. Iſt dieſes *nicht* der Fall, ſo erleuchtet die baconiſche Philoſophie nur die eine Hemiſphäre des menſchlichen Lebens. Dadurch wird die Erfahrung nicht entwerthet, wohl aber der Werth der baconiſchen Philoſophie beſchränkt. Ihre Schranke liegt nicht darin, daß ſie die Erfahrung hervorhebt und logiſch rechtfertigt, ſondern darin, daß ſie der Erfahrung ſich ſelbſt ganz unterwirft, daß ſie alle menſchliche Erkenntniß ohne Reſt der Erfahrung gleichſetzt. Hier prägt ſie mit ihrer Schranke zugleich ihren Charakter, ihre ſpecifiſche Differenz aus: ſie macht ſich als eine *beſondere* Philoſophie geltend und wird als ſolche die Richtſchnur für eine Reihenfolge von Unterſuchungen, die eine ganze Periode beſchreiben. Baco hat das menſchliche Wiſſen auf die Erfahrung angewieſen, indem er dieſelbe rectificirte, und zugleich die Philoſophie auf die Erfahrung eingeſchränkt, indem er die letztere zum Princip aller Wiſſenſchaft erhob. Man kann ſehr gut das Erſte thun ohne das Zweite, man darf das Eine unbedingt anerkennen und das Andere in Frage ſtellen, denn ein Anderes iſt Erfahrungen machen, ein

Anderes die Erfahrung zum Princip machen. So unterscheiden sich Empirie und Empirismus. Jene ist die Erfahrung als Reichthum und Genuß, dieser ist die Erfahrung als Grundsatz, bei dem man an wirklichen Erfahrungen sehr arm sein kann. Welterfahrung bereichert die Wissenschaft immer und erweitert sie ins Unermeßliche. Hier liegt Bacos positive und dauernde Wirkung. Zwar befriedigt die Welterfahrung nicht alle Erkenntnißtriebe der menschlichen Natur, aber sie steht auch keinem im Wege. Dagegen die Erfahrungsphilosophie widersetzt sich ausdrücklich allen speculativen Bedürfnissen, welche die Welterfahrung nicht befriedigt. Sie schwächt das wissenschaftliche Interesse an allen Dingen, die nicht Gegenstände der Erfahrung sind, sie möchte dieses Interesse am liebsten in Gleichgültigkeit verwandeln. Und so war z. B. die religiöse Indifferenz begründet im Charakter der baconischen Philosophie. So unentbehrlich dem menschlichen Wissen die Erfahrung ist, so bedenklich ist in der Philosophie der Erfahrungsgrundsatz: nicht blos als ein schrankensetzendes, sondern noch mehr als ein vorausgesetztes, in sich selbst zweifelhaftes Princip, als ein Dogma. Es soll nur durch Erfahrung gewußt werden, das ist das erste Axiom der baconischen Philosophie! Wird dieses Axiom auch durch Erfahrung gewußt und durch welche? Muß man nicht fragen: welche Erfahrung verbürgt den Erfahrungsgrundsatz? Wie rechtfertigt die Erfahrung sich selbst? Oder ist

es nicht erlaubt, ja ſogar geboten, die Erfahrungsphiloſophie durch ihre eigene Maxime zu beurtheilen? Und dieſe unvermeidliche Prüfung wurde in der That angeſtellt, nachdem die Erfahrungsphiloſophie ihre geſchichtlichen Phaſen durchlaufen hatte. Die Entſcheidung war: daß die Erfahrung aufhören müſſe als Axiom zu gelten, daß die Erfahrungsphiloſophie nicht dogmatiſch, ſondern nur ſkeptiſch ſein könne. Dieſe Entſcheidung entkräftet nicht die Empirie, ſondern den Empirismus.

Empirismus.

Unter dem letztern, ausſchließenden Geſichtspunkte ſteht die realiſtiſche Philoſophie. Sie folgt dem baconiſchen Geiſte, nicht in dem ausgedehnten Verſtande, der das menſchliche Wiſſen erfahrungsmäßig erweitert, ſondern in dem engen, der die Philoſophie, d. h. alles menſchliche Wiſſen, auf die Erfahrung einſchränkt. Es läßt ſich darum vorausſehen, daß ſich der baconiſche Geſichtskreis hier mit jedem Schritte enger und ausſchließender, aber auch, ſeinen Grundſätzen gemäß, folgerichtiger und ſtrenger ausprägen wird. Und zwar wird die Erfahrungsphiloſophie um ſo enger, je mehr ſie ſich dem logiſchen Zwange ihrer Grundſätze fügt. Man kann die Charakterzüge bezeichnen, welche ſchon die baconiſche Philoſophie vorbildet, und die mit jedem logiſchen Fortſchritte ſchärfer und deutlicher auftreten.

Wenn die Erfahrung in allen Dingen die end-

gültige Entſcheidung hat, ſo wird als reales Object nur das Wahrgenommene gelten dürfen, und dieſes iſt immer das Einzelne. Alſo müſſen die Allgemeinheiten und Gattungsbegriffe verworfen oder nur als Namen und Zeichen angeſehen werden, welche die Dinge nicht erkennbar, ſondern nur mittheilbar machen. Um mit den Scholaſtikern zu reden, ſo gelten dem Verſtande des Empirismus die Univerſalien nicht als Realien, ſondern als Nominalien. Darum denkt mit Baco die geſammte Erfahrungsphiloſophie nominaliſtiſch: die Allgemeinbegriffe ſind Worte, denen nichts Objectives zu Grunde liegt und entſpricht, denn das wahrhaft Objective iſt nur das Einzelne, welches wir wahrnehmen. Die Worte ſind willkürliche Zeichen, gemacht, wie das Geld, des Verkehrs halber. So gilt die Sprache überhaupt als ein Werk der menſchlichen Uebereinkunft, als eine Sache der Convention; unter dieſem Geſichtspunkte wird ſie von der realiſtiſchen Philoſophie unterſucht und beurtheilt. Hatte doch ſchon Baco den öffentlichen Credit, welchen die Worte haben, unter die „idola fori" gerechnet. *) Mit dieſer Anſicht von den Gattungsbegriffen und der Sprache verknüpft ſich von ſelbſt die antiformaliſtiſche Richtung: der Gegenſatz zur platoniſch-ariſtoteliſchen und ſcholaſtiſchen Philoſophie, die Abneigung gegen alle teleologiſche Welterklärung. Und daraus folgt von

*) S. oben, Cap. III, S. 73 fg.

ſelbſt die Zuneigung zum Materialismus im Gegenſatz gegen die Formalphiloſophie, zur mechaniſchen Erklärung der Dinge im Gegenſatz gegen die Teleologie, zu Demokrit und Epikur im Gegenſatz gegen Plato und Ariſtoteles. Dieſe Züge ſind alle ſchon in Baco vorgebildet und den Trägern der realiſtiſchen Philoſophie gemein. Sie tragen alle dieſe baconiſchen Stempel.

Wenn aber die Dinge nicht gedacht werden dürfen durch Verſtandes- und Gattungsbegriffe, deren Zeichen die Worte ſind, ſo bleibt nichts übrig, als ſie durch die Sinne und deren Eindrücke zu denken, ſo muß ſich die Erfahrung auf die ſinnliche Wahrnehmung beſchränken. Alle Erkenntniß iſt Erfahrung, ſagt der Empirismus. Alle Erfahrung iſt nur ſinnliche Wahrnehmung, ſagt der Senſualismus. Er liegt in der Erfahrungsphiloſophie nothwendig begründet und iſt bereits durch Baco deutlich präformirt.

Und was ſind die Dinge an ſich, wenn ſie jede gattungsmäßige Allgemeinheit ausſchließen und nur Objecte unſerer ſinnlichen Wahrnehmung ſind? Sie müſſen das Gegentheil der Gattungen ſein: Individuen materieller Art, d. h. Atome. Die nominaliſtiſche Denkweiſe iſt ihren poſitiven Grundſätzen nach atomiſtiſch. Dieſe atomiſtiſche Denkweiſe liegt ganz im Charakter einer Philoſophie, die ſich gefliſſentlich auf die experimentirende Erfahrung einſchränkt, die abſtracten Verſtandesbegriffe vermeidet und in die Dinge

ſelbſt mit dem Inſtrument in der Hand eindringt, die nicht die Begriffe der Körper verallgemeinert, ſondern die Körper ſelbſt ſecirt und in ihre Theile auflöſt. Dieſe Richtung hatte ſchon Baco auf unzweideutige Weiſe ergriffen. Je weiter ſich die realiſtiſche Philoſophie von Baco entfernt, um ſo mehr ſchärft ſich die atomiſtiſche Denkweiſe, um ſo deutlicher, unverhohlener, ausſchließender entblößt ſich der Materialismus. Sie geht ſo weit, daß zuletzt ſogar Raum und Zeit von ihr atomiſtiſch erklärt werden: als zuſammengeſetzt aus einfachen Grundbeſtandtheilen; die unendliche Theilbarkeit von Raum und Zeit wird für die äußerſte Abſurdität erklärt von demſelben Kopfe, der die baconiſche Philoſophie in Skepticismus verwandelt.

Wir werden zeigen, wie der Empirismus, welchen Baco begründet hat, in logiſchem Fortſchritt ſeine atomiſtiſche, ſenſualiſtiſche, nominaliſtiſche Denkweiſe ausbildet und zuletzt ſich in Skepticismus auflöſt.

Die Entwickelungsſtufen des Empirismus.

Das ſind die leitenden Geſichtspunkte, unter denen das baconiſche Zeitalter denkt. Wir werden ſeine Hauptzüge mit gedrängter und deutlicher Kürze hervorheben und von der Fortſetzung der baconiſchen Philoſophie diejenigen Punkte allein auszeichnen, die zugleich Fortbildungen ſind: ſei es, daß ſie Fode-

rungen erfüllen, welche Baco geſtellt, oder Unterſuchungen ausführen, die er angeregt hat; ich meine ſolche Foderungen und ſolche Probleme, welche unmittelbar die philoſophiſchen Grundſätze ſelbſt betreffen. Alle dieſe Fortbildungen der Erfahrungsphiloſophie haben ihre Wurzeln in Baco. Auf dieſe ihre Wurzeln richtet ſich hier unſer vorzügliches Augenmerk aus zwei Gründen: einmal, weil man dieſe Wurzeln der realiſtiſchen Philoſophie zu wenig beachtet, die ſpätern Träger derſelben als viel zu ſelbſtändige und eigenthümliche Denker angeſehen hat, was ſie Baco gegenüber nicht oder nur in geringem Maße ſind; und dann, weil dieſe ſpätern Bildungen nicht beſſer begriffen und gewürdigt werden können, als wenn man ſie aus ihrem natürlichen Urſprunge, aus ihrem geſchichtlichen Entſtehungsgrunde herleitet und gleichſam mit der Wurzel aus der baconiſchen Philoſophie herauszieht. Baco ſelbſt, wo er von der Lehrmethode handelt, macht die vortreffliche Bemerkung, daß die Wiſſenſchaften nicht beſſer gelehrt werden können, als wenn man den Lernenden ihre Wurzeln bloßlege. *)

I. Der Atomismus von Hobbes.

Vergegenwärtigen wir uns die baconiſche Philoſophie in der Richtung, die ſie gegenüber dem Alter-

*) De augm. scient., Lib. VI, Cap. 2, p. 152.

thum und der Scholaſtik ergreift, in der Verfaſſung, die ſie jener Richtung gemäß annimmt, ſo ſind folgende Geſichtspunkte die hervorſpringenden: die Wiſſenſchaften ſämmtlich ſollen ſich auf die Naturwiſſenſchaft als ihr Fundament zurückführen. Die Naturwiſſenſchaft ſoll ſich auf die reine Erfahrung und dieſe auf den natürlichen Verſtand gründen. Die Naturwiſſenſchaft, hatte Baco geſagt, iſt die große Mutter aller Wiſſenſchaften; auf ihrer Grundlage ſollen ſich nicht blos die phyſikaliſchen Disciplinen erneuern, wie Aſtronomie, Optik, Mechanik, Medicin u. ſ. f., ſondern auch, „was Manchen wundern wird," die humaniſtiſchen, wie Moral, Politik, Logik.*) Das war eine Foderung, die Baco unumwunden ſtellte und nach der Anlage ſeiner Philoſophie ſtellen mußte: welche er ſelbſt in der Moral nur andeutungsweiſe, in der Politik nicht erfüllte, von deren Erfüllung er ausdrücklich die Religion ausſchloß. Hier iſt innerhalb der baconiſchen Philoſophie eine Lücke und deshalb die nächſte zu löſende Aufgabe. Ueber die Politik wollte Baco ſchweigen, und die Religion ſollte nach ihm nichts mit der natürlichen Erkenntniß zu thun haben. Formuliren wir die Aufgabe genau, ſo verlangt ſie im weiteſten Verſtande, daß die moraliſche Welt naturaliſtiſch erklärt, daß ſie näher auf den natürlichen Zuſtand des Menſchen gegründet und daraus hergeleitet werde. Die

*) Vgl. Nov. Org., I, 78—80. S. oben Cap. VI, S. 138.

Frage heißt demnach: welches iſt der menſchliche Naturzuſtand? Wie folgt aus ihm die moraliſche Ordnung der Dinge? Um baconiſch zu reden: wie folgt aus dem status naturalis des Menſchen der status civilis? Dieſe Aufgabe löſt Thomas Hobbes, Bacos unmittelbarer Nachfolger und Schüler. *)

Er löſt ſie ganz im atomiſtiſchen Geiſte der baconiſchen Philoſophie. Er wird der Politiker dieſes Geiſtes und haßt aus politiſchen Gründen die Philoſophen des Alterthums noch heftiger, als ihnen Baco aus logiſchen und phyſikaliſchen Gründen widerſtrebte. Er wollte aus ſeinem Staate den Plato und Ariſtoteles als gemeinſchädlich vertilgt wiſſen, wie Plato aus dem ſeinigen den Homer. In Hobbes prägt ſich die atomiſtiſche und nominaliſtiſche Denkweiſe ganz ſcharf und rückſichtslos aus, und zwar im Hinblick auf die Politik. Alle Gattungsbegriffe gelten ihm als Namen und Worte, und dieſe lediglich als conventionelle Verkehrsmittel. „Die Verſtändigen", ſagt Hobbes, „brauchen die Worte als Rechenpfennige, die Thoren als wirkliche Münze, deren Bild und Ueberſchrift ſie verehren, es ſei nun dieſes Bild Ariſtoteles, Cicero oder Thomas Aquinas." Denken heißt urtheilen, Urtheile ſind Sätze, Sätze beſtehen aus Worten, Worte ſind Rechenpfennige: darum iſt bei Hobbes Denken gleich Rechnen.

*) 1588—1679.

1. Der Staat als absolute Macht.

Hobbes dachte die Natur, also auch den menschlichen Naturzustand rein atomistisch. Aus diesen Principien löste er die Nothwendigkeit eines Naturvertrags, gründete darauf den Staat und ordnete diesem die Moral und Religion unbedingt unter. Er begriff Moral und Religion rein politisch, den Staat selbst erklärte er rein naturalistisch, d. h. aus einem Naturvertrage (leges naturales), der mit Nothwendigkeit aus dem menschlichen Naturzustande folgt. So führt Hobbes, was Baco nicht vermocht oder nicht gewollt hatte, mit dem Staate zugleich die gesammte moralische Welt auf natürliche Gesetze zurück. Der Staat im weltlich-politischen Sinne gilt ihm als der absolute und machtvollkommene Inbegriff alles menschlichen Gemeinwesens, aller öffentlichen Moral und Religion. Darum nennt er diesen Staat „den sterblichen Gott" oder „den großen Leviathan", der die Individuen rücksichtslos verschlingt. Sein Hauptwerk heißt: Leviathan, oder über Inhalt, Form und Macht des kirchlichen und politischen Staates.*) Die Huma-

*) Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclessiasticae et civilis. Englisch 1651, lateinisch, Amsterdam 1670. Die Kürze unserer Darstellung entspricht dem Buche selbst, das seine Weitläufigkeit entschuldigt durch die Rücksicht auf seine befangenen und vorurtheilsvollen Leser. S. Cap. 47, S. 326 (Schluß des Werks).

nität als Inbegriff alles menſchlichen Gemeinweſens iſt ein Product des Staatsrechts und dieſes ſelbſt ein Product des Naturrechts. Darum verneint Hobbes unbedingt den kirchlichen Staat und bejaht ebenſo unbedingt die weltliche Staatsmacht als ein abſolutes, durch nichts eingeſchränktes oder einzuſchränkendes Weſen. Unter dieſem Geſichtspunkte muß Hobbes jede Religion bekämpfen, die vom Staate unabhängig oder, was noch ſchlimmer iſt, ſelbſt abſoluter Staat ſein und den politiſchen ſich unterordnen will. Er wird der heftigſte Gegner der Puritaner und Independenten auf der einen Seite, des Papſtthums, der Hierarchie, der Jeſuiten auf der andern; ſein Leviathan richtet ſich zugleich gegen Cromwell, der ſoeben mit Hülfe einer entfeſſelten Religion die königliche Staatsgewalt in England geſtürzt hatte, und gegen den Cardinal Bellarmin, deſſen Bücher von der Vertheidigung des päpſtlichen Rechts Hobbes ausdrücklich widerlegt.

2. Moral und Religion als Product des Staates.

Religion und Moral im eigentlichen Verſtande ſind nach Hobbes erſt durch den Staat möglich, denn ſie werden erſt durch ihn gemacht. Unter Religion verſteht Hobbes den gemeinſchaftlichen Glauben an Gott, die gemeinſchaftliche Gottesverehrung; unter Moral die gemeinſchaftliche Sittenlehre. Erſt durch den Charakter der Gemeingültigkeit wird der Glaube

Religion und die moraliſche Empfindung Sittlichkeit. Ohne menſchliche Gemeinſchaft gibt es daher ſelbſtverſtändlich weder Religion, als gemeinſchaftliche Gottesverehrung, noch Moral, als gemeinſchaftliche Sittenpflicht.

Aber der natürliche Zuſtand des Menſchen ſchließt jede Gemeinſchaft aus. Hier ſind die Menſchen Naturkräfte, deren jede nur ſich zu erhalten und zu vermehren ſtrebt auf Koſten aller übrigen. Ungebunden und atomiſtiſch herrſchen hier die rohen Triebe und Begierden, die ſelbſtſüchtigen Affecte und Leidenſchaften, die nothwendigerweiſe den menſchlichen Naturzuſtand in einen Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium contra omnes) verwandeln. Die Selbſtſucht des Individuums entſcheidet allein über den Werth der Dinge und macht deren Begriffe. Das Object der ſelbſtſüchtigen Neigung heißt gut, das der ſelbſüchtigen Abneigung böſe. Ich ſuche, was mir nützt, und fliehe, was mir ſchadet. So entſcheidet der Eigennutz allein über Gut und Böſe: dieſe Beſtimmungen ſind relativ nach dem Maße des Individuums, ſie ſind ſo verſchieden als die Individuen ſelbſt. „Nichts" ſagt Hobbes, „iſt an ſich gut oder böſe, ſchön oder häßlich." Es gibt alſo keine natürliche Moral. Oder das natürliche Element aller ſogenannten Moral iſt der menſchliche Egoismus. Das iſt der bündige Satz, den als Grundthema ihrer Moral die materialiſtiſchen Sittenlehrer der engliſch-franzöſiſchen Auf-

klärung, die Mandeville und Helvetius, ausführen. Sie wurzeln in Hobbes.

Der natürliche Menſch iſt der ſelbſtſüchtige. Er will nur ſich und ſeine Macht erhalten und eben deshalb vermehren. Er liebt, was dieſe Macht befördert, und haßt, was dieſelbe einſchränkt und gefährdet. Er bekämpft und verfolgt, was er haßt. Was er nicht bekämpfen kann, davor fürchtet er ſich. Furcht iſt ohnmächtiger Haß; ſie iſt die Flucht ſtatt des Kampfes, ſie folgt aus der Unmöglichkeit, den Kampf zu führen und auszuhalten. Darum haßt und bekämpft der natürliche Menſch die erreichbaren Mächte, welche die ſeinige bedrohen, er fürchtet und flieht die unnahbaren: die übermächtigen Naturgewalten. Hier hört mit der Concurrenz auch der Kampf auf, die große Natur in ihrer Furchtbarkeit entwaffnet den Menſchen, und er ſteht ihr furchtſam und machtlos gegenüber. Er weiß ſie nicht zu bekämpfen, warum? Weil er die Urſachen ihrer furchtbaren Erſcheinungen nicht kennt. Wüßte er dieſe, ſo würde er auf Mittel denken, die gefährlichen Mächte zu beſiegen, und an die Stelle der Furcht würde die Erfindung treten. Aber er weiß dieſe Urſachen nicht; aus dieſer Unwiſſenheit entſteht die Furcht vor unheimlichen, unnahbaren, dämoniſchen Mächten, aus dieſer Furcht entſteht die Religion. Die Religion iſt ein Kind der Furcht, welche ſelbſt ein Kind der Unwiſſenheit iſt. Dieſer Satz ſagt, was die conſequente Erfahrungsphiloſophie von der

Religion denkt; er bildet das Lieblingsthema der voltairiſchen Aufklärung, welches namentlich die Materialiſten der engliſch-franzöſiſchen Schule mit ſo viel Genuß wiederholen. Hier fällt die Religionserklärung mit der Religionsverneinung ſo vollſtändig zuſammen, daß „der gebildeten Welt" nichts übrig bleibt, als die Religion zu verſpotten. Wie bei Epikur die Götter in den Zwiſchenräumen der Welt, ſo exiſtirt bei Hobbes die Religion in den Zwiſchenräumen der Phyſik. Baco hatte die Religion von aller natürlichen Erkenntniß der Dinge ausgeſchloſſen. Ebendaſſelbe thut Hobbes. Aber Baco gründete die Religion auf die übernatürliche Offenbarung Gottes, Hobbes auf die natürliche Unwiſſenheit der Menſchen. Dieſe auf Unwiſſenheit und blinde Furcht gegründete Religion iſt nichts Anderes als Aberglauben. So gilt als Aberglaube die Religion ſchon in ihrem natürlichen Urſprunge, d. h. es gibt keine natürliche Religion.*)

So verhält es ſich nach Hobbes mit Moral und Religion. Das Princip der natürlichen Moral iſt der menſchliche Eigennutz — das Gegentheil aller Moral! Das Princip der natürlichen Religion iſt die abergläubiſche Furcht — das Gegentheil aller Religion! Beide Sätze hängen genau und folgerichtig zuſammen. So Viele aus dem Eigennutz die Moral herleiten

*) Leviathan, Pars I, Cap. 11 u. 12.

wollten, haben die Religion aus der Furcht hergeleitet und umgekehrt.

Mit der Verwandlung des Naturzuſtandes in den Staat wird aus dem atomiſtiſchen Leben der Menſchen das geſellige und gemeinſchaftliche. Jetzt entſcheidet der Staat durch öffentliche Geſetze, was Allen gut und böſe iſt, er ſetzt damit den Unterſchied feſt zwiſchen gerechten und ungerechten Handlungen, er beſtimmt, was von Allen geglaubt, welche Gottheit verehrt werden ſoll, und in welchen Formen. Alſo die politiſche Sanction, das Staatsgeſetz allein macht den endgültigen Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, zwiſchen Religion und Aberglaube; das Staatsgeſetz allein entſcheidet das Gemeinnützige und das Gemeinheilige und macht dadurch ſowohl Moral als Religion. Gut iſt die legale Handlung, böſe die illegale; Religion iſt die legale Gottesverehrung, die illegale iſt Aberglaube. Im Naturzuſtande war nach Hobbes Alles böſe, was mir ſchadet, Alles Aberglaube, was nicht mein Glaube iſt. Dagegen im Staat gilt als Religion nur die Furcht vor ſolchen unſichtbaren Weſen, die öffentlich durch die Geſetzgebung legitimirt ſind, und alles Andere gilt für Aberglaube. Hobbes definirt geradezu den Aberglauben „als die Furcht vor unſichtbaren Weſen, die nicht öffentlich angenommen ſind". *) So abſolut als der Staat ſelbſt ſind

*) Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint,

auch die Unterſchiede von geſetzmäßig und geſetzwidrig, und was darunter fällt: die Unterſchiede von Gut und Böſe, Religion und Aberglaube. Die Unterſcheidung von Legalität und Moralität, auf welche Kant das ganze Gewicht ſeiner Sittenlehre legte, exiſtirt nicht auf dem Standpunkte von Hobbes, der für den Werth der Handlungen nur einen einzigen Maßſtab anerkennt: das öffentliche Geſetz. „Das öffentliche Geſetz iſt das einzige Gewiſſen des Bürgers.“ Es gibt für Hobbes keine Inſtanz weder jenſeits noch dieſſeits des Staates, die mächtiger wäre als dieſer. Der Staat iſt abſolut.

3. Der Staat als Product der Natur.

Wie aber folgt dieſer abſolute Staat aus dem atomiſtiſchen Naturzuſtande? Die Antwort lautet: durch einen naturgeſetzlichen Vertrag. So theilt ſich die erſte Frage in dieſe beiden: wie folgt aus dem Naturzuſtande der Naturvertrag in welcher Form? Wie folgt aus dem Naturvertrage der abſolute Staat in welcher Verfaſſung?

Der Naturzuſtand iſt der Krieg Aller gegen Alle, der nothwendig entſteht, weil von Natur die menſchlichen Kräfte feindſelig gegen einander geſpannt

---

sive ab historiis acceptae sint publice, *religio* est; si publice acceptae non sint, *superstitio*. Leviath., I, cap. 6, p. 28.

ſind. Aber der Krieg ſelbſt bedroht aufs äußerſte jedes Individuum mit dem Verluſte von Glück und Leben, er iſt Jedem ſchädlich und alſo dem Naturgeſetz ſelbſt zuwider, wonach jeder Einzelne inſtinctmäßig ſein Lebensglück ſucht und den Tod fürchtet. Das Naturgeſetz befiehlt: ſuche Jeder ſeine Sicherheit; unterlaſſe alſo Jeder den Krieg, der aufs äußerſte ſeine Sicherheit gefährdet; d. h. bekämpft euch nicht länger, ſondern vertragt euch, Jeder mit Allen, um ſeines eigenen Beſten willen! Zu dieſem Zweck müſſen alle friedenſtörenden Bedingungen aufgegeben werden; dieſe ſelbſt liegen in dem Naturrechte, welches jedem Einzelnen erlaubt und gebietet, die eigene Macht auf Koſten der Andern zu vermehren. Mithin müſſen ſich Alle ihrer Naturrechte entäußern, oder was Daſſelbe heißt, dieſe Rechte auf einen Dritten übertragen. Die „renuntiatio" iſt zugleich „translatio". Die Rechtsübertragung iſt allſeitig, weil ſie von Jedem gefodert wird; ſie iſt wechſelſeitig, weil ſich Jeder ſeines Rechts nur unter der Bedingung begibt, daß es die Andern auch thun: dieſe wechſelſeitige Rechtsübertragung bildet den Vertrag*); dieſer Vertrag formirt das Staatsweſen oder die menſchliche Geſellſchaft. Er iſt durch naturgeſetzliche Nothwendigkeit geboten und darum ſchlechterdings zu erfüllen. Sein Zweck iſt die

*) Translatio juris mutua *contractus* dicitur. Leviath., Pars I, cap. 15, p. 68.

friedliche und gesicherte Coexistenz der Menschen: alle dazu erfoderlichen Bedingungen sind Naturgebote, deren Inbegriff nach Hobbes „die einzig wahre Sittenlehre" ausmacht.

Das einmal übertragene Recht ist unwiderruflich, also der Gesellschaftsvertrag selbst unumstößlich und unveränderlich. Er ist die Grundlage des Staats; er gilt in der Politik, was die Grundsätze in den Wissenschaften. Einem Grundsatz zu widersprechen ist Unsinn. So ist es Unsinn und Unrecht dazu, den einmal gültigen Vertrag zu widerrufen. Damit es unmöglich sei, ein solches Unrecht zu begehen, muß der Vertrag nicht blos Worte, sondern eine Macht für sich haben, die gebieterisch seine dauernde Anerkennung fodert, im Nothfall erzwingt, seine Aufrechthaltung sichert, im Nothfall vertheidigt. Auf die vertragsmäßige Gesellschaft ist alles Recht und alle Macht der Individuen übergegangen, sie ist der Träger der absoluten Macht oder der höchsten Gewalt, sie bildet den Staat, der alle Rechte und alle Macht in sich vereinigt. Die Staatsgewalt ist in sich einig, untheilbar, uneingeschränkt: sie darf weder getrennt noch beschränkt werden. Dem Staate gegenüber gibt es nur Unterthanen. Er allein herrscht. Er allein ist frei. Die Andern gehorchen, sie müssen thun, was die Gesetze befehlen: „ihre Freiheit", sagt Hobbes, „besteht nur in Dem, was die Gesetze nicht verbieten." Der Staat ist absolut.

In welcher Form existirt dieser so machtvollkommene Staat oder „das Volk", dessen Unterthan jeder Einzelne ist? Wer ist der Staat? Je nachdem die Staatsgewalt bei Einem oder Mehreren ist, unterscheidet sich die Staatsform als monarchische, aristokratische und demokratische. Aber wie auch die Staatsform sei, die Staatsgewalt ist in allen Fällen absolut und untheilbar. Niemals darf nach Hobbes die gesetzgebende Gewalt von der regierenden und von beiden die richterliche getrennt werden. Alle Gewalten vereinigen sich in derselben Hand. Sie vereinigen sich am besten und natürlichsten in einer einzigen Person. Also ist die absolute Monarchie oder der absolute Staat in der Form der Monarchie nach Hobbes der politische Normalzustand. „Gesellschaft, Gemeinwesen, Volk, Staat, König" sind nach Hobbes vollkommen gleichbedeutend. Der König ist das Volk; er ist das Ganze, er vereinigt in sich alle bürgerliche Macht: es ist daher logisch unmöglich, daß sich das Volk je gegen den König empöre; der König müßte sich denn gegen sich selbst empören. Hier, in diesem Musterstaate, den Hobbes entwirft, konnte der König mit Ludwig XIV. sagen: der Staat bin ich!

Es folgt von selbst, daß aus dem Gesichtspunkte dieser Staatstheorie Hobbes den politischen Grundsätzen des Alterthums, des Mittelalters und der neuen (modernen) Zeit aufs härteste widerstrebt: den ersten, weil sie republikanisch; den zweiten, weil sie theils

feudaliſtiſch, theils hierarchiſch; den dritten, weil ſie conſtitutionell ſind. Dem Alterthum gegenüber iſt Hobbes abſolut-monarchiſch; dem Mittelalter gegenüber der entſchiedenſte Gegner des Lehnsweſens, der Adels- und Prieſterherrſchaft; der neuern Zeit gegenüber iſt er Abſolutiſt. Wie ſich Baco gegen das ariſtoteliſche Organon, ſo richtet ſich Hobbes gegen die ariſtoteliſche Politik. Beide werfen auf Ariſtoteles die Schuld der ärgſten Uebel, die ſie kennen: Baco macht ihn verantwortlich für das Elend der Wiſſenſchaften und die akademiſche Wortweisheit der engliſchen Univerſitäten, Hobbes für das Elend des Staats, den Umſturz der bürgerlichen Ordnung durch die Revolution, den engliſchen Bürgerkrieg und die Hinrichtung Karls I. Er verlangt, daß die republikaniſchen Schriftſteller der Griechen und Römer in den Schulen monarchiſcher Staaten nicht ſollen geleſen werden, denn ſie erzeugen „die Krankheit der Tyrannenſcheu, welche der Waſſerſcheu gleich ſei". — Die Vertheidiger der Hierarchie, vor Allen die Jeſuiten, verfolgen in Hobbes den atheiſtiſchen Politiker. Montesquieu und Kant bekämpfen in ihm den abſolutiſtiſchen. Sie ſetzen die bürgerliche Freiheit in die Trennung der Staatsgewalten, während Hobbes jede Trennung der Art als ſtaatsgefährlich anſieht und den Bürgern keine andere Freiheit einräumen will, als welche der Monarch nicht verbietet. Jede Lehre von der Einſchränkung der monarchiſchen Gewalt gilt bei Hobbes

für revolutionär. Die königliche Macht ſoll durch nichts beſchränkt ſein: ihr gegenüber ſoll es keine Gewiſſensmoral, keine Glaubensfreiheit, nicht einmal unantaſtbare Privatrechte geben. Der König als das verkörperte Geſetz ſanctionirt den öffentlichen Glauben. Er iſt Staat und Kirche in einer Perſon. Was dieſe Kirche vorſchreibt, muß ohne Unterſuchung, aus blindem Gehorſam geglaubt werden. Wenn es dieſer Kirche gefällt, die Bibel zu ſanctioniren, ſo gilt die Bibel als Glaubensnorm ohne alle Einſchränkung, ohne irgend ein Bedenken. Von ihr allein hängt es ab, welche Schriften heilig, welche kanoniſch ſein ſollen: von ihr, d. h. von dieſer Kirche, welche der Staat, d. h. der König iſt. So begreift Hobbes „den chriſtlichen Staat": es iſt der König, der den chriſtlichen Glaubensſchriften Geſetzeskraft gibt; es iſt alſo das Volk, welches in den chriſtlichen Glaubensſchriften, die der König ſanctionirt hat, ſein religiöſes Geſetzbuch anerkennt und befolgt. Der religiöſe Glaube bei Hobbes iſt einzig und allein politiſcher Gehorſam, ebenſo unbedingt und ebenſo kalt und äußerlich wie dieſer. Hobbes macht ſeinem eigenen Unglauben dadurch Luft, daß er den religiöſen Glauben in ein Staatsedict, d. h. in einen königlichen Befehl verwandelt: es ſoll geglaubt werden nicht aus Ueberzeugung, ſondern aus Subordination. Mit der Subordination iſt es ihm Ernſt. Die Innenſeite des Glaubens, die eigene Ueberzeugung, macht er tonlos. Wenn er da-

von redet, ſo unterdrückt er kaum die eigene Glaubenskälte und Indifferenz. Sehr charakteriſtiſch iſt, womit Hobbes einmal den Glaubensgehorſam vergleicht; er verwirft jede Vernunftkritik der kanoniſchen Schriften, denn „die göttlichen Geheimniſſe dürfen nicht gekaut, ſondern müſſen ganz heruntergeſchluckt werden, wie die Pillen"!*) Baco vergleicht die Glaubensſätze mit Spielregeln, Hobbes mit Pillen: ſo leer und im Grunde völlig frivol verhalten ſich innerlich Beide zu dem religiöſen Glauben, den ſie äußerlich unterſtützen wollen. Das Weſentliche iſt, daß ihn Beide durch die weltliche Politik mediatiſiren.

Den directen Gegenſatz zu Hobbes unter gleichartigen Vorausſetzungen macht J. J. Rouſſeau in ſeinem „Contrat social". Beide ſtimmen in der Vertragstheorie überein, womit ſie den Staat begründen und dem menſchlichen Naturzuſtande ein Ende machen. Beide wollen aus dem status naturalis den status civilis durch einen Vertrag herleiten, der die Individuen in eine Geſellſchaft verwandelt. Ueber den menſchlichen Naturzuſtand denken ſie nach ähnlichen atomiſtiſchen Grundſätzen. Aber Rouſſeau weicht hier in einer ihm eigenthümlichen Weiſe von Hobbes ab, ſowohl in der nähern Auffaſſung des menſchlichen

*) Mysteria enim, ut *pillulae*, — si deglutiantur integrae, sanant; mansae autem plerumque revomuntur. Leviathan. De civit. christ., XXXII, p. 173.

Naturzuſtandes als in der nähern Beſtimmung der vertragsmäßigen Staatsform. Nach Rouſſeau nämlich ſind die Menſchen *nicht* von Natur Feinde; es gibt daher im Naturzuſtande *keinen* Krieg Aller gegen Alle, es gilt daher in dieſem Zuſtande nicht, wie im Kriege, die Macht für Recht, die größte Macht für das größte Recht, oder mit einem Worte: es gilt nach Rouſſeau nicht das Recht des Stärkern. Darauf allein gründet ſich bei Hobbes das Naturrecht der abſoluten Monarchie: ſie beruht auf einem Vertrage, der das Recht des Stärkſten verewigt. Bei Hobbes iſt der Vertrag im Grunde *einſeitig*, bei Rouſſeau dagegen in Wahrheit wechſelſeitig. Dort entſagen Alle ihren Rechten, die ſie dem *Einen* übertragen, der von jetzt an für immer der einzig Machtvollkommene iſt. „Die Menſchen", ſagt Rouſſeau, „verſchenken ſich bei Hobbes umſonſt und fliehen aus dem Naturzuſtande in den Staat, wie die griechiſchen Helden in die Höhle des Cyklopen."*) Dieſer Staat iſt nach Hobbes' eigenem Ausdruck der Alles verſchlingende Leviathan. Rouſſeau dagegen will durch ſeinen Vertrag Alle zu gleichen Rechten und zu gleichen Pflichten verbinden; ſein Geſellſchaftsvertrag bildet einen Staat, deſſen Macht bei dem geſammten Volke iſt, das hier nicht in *einem* Individuum, ſondern in *allen* beſteht. Daher entſcheidet ſich ſeine Staats-

*) Vgl. Rousseau, Contrat social, Liv. I. chap. 2—6.

form demokratiſch. Die gleichberechtigende Staatsform folgt hier aus dem gleichberechtigenden Vertrage, und dieſer ſelbſt folgt aus dem rouſſeauſchen Naturzuſtande. Bei der ähnlichen atomiſtiſchen Denkweiſe, die nothwendig zur politiſchen Vertragstheorie führt, bildet Rouſſeau in allen Hauptpunkten den diametralen Gegenſatz zu Hobbes: er begreift in entgegengeſetzter Weiſe die Form des Naturzuſtandes, des Vertrags, des Gemeinweſens. Bei Hobbes iſt der Naturzuſtand ein wildes Chaos ſtreitender Kräfte, bei Rouſſeau ein Paradies friedlicher und glücklicher Creaturen; dort iſt er barbariſch, hier idylliſch. Rouſſeaus Staat verhält ſich zu dem des Hobbes, wie die mütterliche Natur zu dem furchtbaren Leviathan. Wir unterſuchen nicht, wie weit die Begriffe Beider von der Wahrheit entfernt ſind.

Dieſer Differenzpunkt zwiſchen Hobbes und Rouſſeau iſt bedeutungsvoll und bietet eine weitere Perſpective in das Zeitalter der engliſch-franzöſiſchen Aufklärung. Wie ſich Rouſſeau von Hobbes unterſcheidet, ſo widerſetzt er ſich den franzöſiſchen Philoſophen, die von Hobbes und Locke herkommen. Das iſt der mächtige Gegenſatz Rouſſeaus gegen Voltaire, Helvetius, Condillac, Diderot, und vor Allem, wie er ſie zu nennen liebt, gegen die Holbachianer, in denen der Materialismus culminirt. Hier entſpringt in dem Gebiete der engliſch-franzöſiſchen Aufklärung ſelbſt die gewaltige Gegenſtrömung. Wie ſich Rouſ-

ſeau die Natur und den menſchlichen Naturzuſtand vorſtellt, ſo entdeckt er in der Natur die Quelle der Moral und Religion: er findet die Quelle der Moral nicht, wie Hobbes und Helvetius, im Eigennutz, ſondern in der Liebe, die Quelle der Religion nicht, wie Hobbes und Voltaire, in der blinden Furcht, ſondern in der andächtigen Bewunderung. In ſeinen Augen erſcheint die Natur nicht als blinder Mechanismus der Kräfte, ſondern als ein moraliſches, liebevolles Weſen, welches die Menſchen, ſtatt zu verfeinden, verbrüdert. Seine Naturanſchauung wollte unmittelbar eine moraliſch-religiöſe ſein und darum der herrſchenden Aufklärung gegenüber die natürliche Moral und Religion wiederherſtellen. Hier verbindet ſich Rouſſeau in einem gewiſſen Verſtande mit der deutſchen Aufklärung, die auf Kant zuſtrebt, oder beſſer geſagt, dieſe verband ſich mit ihm.

Am nächſten verwandt mit Hobbes iſt Spinoza, auf deſſen Staatstheorie der engliſche Philoſoph wahrſcheinlich unmittelbar einwirkte. Hobbes' Leviathan und Spinozas politiſcher Tractat ſtimmen in den Grundſätzen ganz überein; nur in den Conſequenzen neigen ſich Spinozas Begriffe zur demokratiſchen, ſeine Wünſche zur ariſtokratiſchen Staatsform, während Hobbes aus Theorie und Neigung die abſolut-monarchiſche wählte. Rückſichtlich der Staatsform macht Spinoza die Mitte zwiſchen Hobbes und Rouſſeau. In der Auffaſſung des menſchlichen Naturzuſtandes ſteht er

ganz auf Seiten von Hobbes. So wenig als dieser entdeckt Spinoza in der Natur die Quelle der Moral und Religion: er verneint, wie Hobbes, beide aus natürlichen Gründen, während Rousseau beide aus natürlichen Gründen bejahte. Auch das Wesen Gottes begriff Hobbes ähnlich wie Spinoza: es soll ohne alle menschliche Analogie, ohne jeden Anthropomorphismus gedacht, durch keinerlei Schranke determinirt, durch keinen Affect vermenschlicht werden. Der göttliche Wille ist Macht, diese Macht ist schrankenloses Wirken. „Von Gott läßt sich in Wahrheit nur sagen: er ist." *) Wenn wir Baco mit Carteſius zusammenstellen, so können wir füglich Hobbes mit Spinoza vergleichen. Was die baconische Philosophie Spinozistisches hat, das kommt in Hobbes zur deutlichsten Ausprägung. **)

Verglichen mit Baco hat Hobbes gelöst, was dieser in seinem Organon als eine ganz neue, ungewohnte, nothwendige Aufgabe gefodert hatte: er hat Moral und Politik physikalisch begründet. Und zwar löste Hobbes diese baconische Aufgabe so, daß er Moral und Religion der Politik unterwarf und diese auf Naturgesetze zurückführte.

---

*) Leviathan. De civitate, cap. XXXI, p. 170 (sub fin.).

**) Ueber Spinozas Staatslehre und ihr Verhältniß zu Hobbes vgl. meine Gesch. der neuern Philos., Bd. I, Abth. 2, XXI, S. 428 fg.

II. Der Senſualismus von Locke.*)

Die Naturgeſetze wollte Baco nur durch Erfahrung erkannt und die Erfahrung durch den natürlichen Verſtand gemacht wiſſen. So ſtand die Frage offen: was iſt der natürliche Verſtand? Wie macht er die Erfahrung? Bacos Hauptintereſſe ging auf die Frage: wie kommt die Erfahrung zur Erfindung? Dieſe Unterſuchung ſteht im Vordergrunde ſeiner Philoſophie; ihr widmet ſich das Neue Organon. Im Hintergrunde erhebt ſich die Frage: wie kommen wir zur Erfahrung? Wie folgt dieſe aus dem menſchlichen Geiſt? Oder was iſt der menſchliche Geiſt, wenn ſeine Erkenntniß, wie Baco erklärt hat, nur in der Erfahrung beſteht? Das iſt die Aufgabe, welche John Locke löſt in ſeinem Verſuch über den menſchlichen Verſtand. Locke wurzelt in Baco. So viel ich ſehe, haben die Darſtellungen Lockes dieſe ſeine abhängige Stellung von Baco, dieſe geſchichtliche Wurzel ſeiner Philoſophie, nicht ſcharf genug erkannt. Er iſt Baco gegenüber bei weitem weniger ſelbſtändig als Hobbes. Hobbes hat geleiſtet, was Baco in ſeinen kühnſten Sätzen verlangte, er iſt unter den Philoſophen baconiſcher Abkunft ohne Vergleich

*) John Locke 1632—1704. Sein Verſuch über den menſchlichen Verſtand, entworfen 1670, vollendet 1687, erſchienen 1689. (Essay concerning human understanding.)

der originellſte. Locke hat nur ausgeführt, was Baco überall in ſeinen Schriften bereits erklärt und formulirt hatte. Hobbes fand in der baconiſchen Philoſophie für ſeinen Standpunkt nur einen flüchtigen Fingerzeig, Locke für den ſeinigen die oft wiederholte Vorſchrift.

1. Der Geiſt als tabula rasa.

Baco hatte oft und nachdrücklich erklärt, daß ſich der menſchliche Verſtand, um richtig zu denken, aller vorgefaßten Begriffe vollkommen entſchlagen müſſe. Er hatte von dieſen abzulegenden Begriffen *nicht einen* ausgenommen. Alſo gab es nach ihm *keinen* Begriff, deſſen der menſchliche Verſtand ſich nicht entäußern konnte, alſo gab es keinen feſtgewurzelten oder dem Geiſt *angeborenen* Begriff. Alle Begriffe ſollen erſt durch Erfahrung gewonnen werden: alſo gibt es in uns keinen Begriff *vor* der Erfahrung oder es *ſoll* keinen geben; alſo iſt der Geiſt ohne Erfahrung auch ohne alle Begriffe: er iſt vollkommen leer, wie eine tabula rasa. Das folgt, wie mir ſcheint, aus den baconiſchen Sätzen durch einen ſehr einfachen und evidenten Schluß. Dieſer Schlußſatz bildet Lockes Ausgangspunkt.

Auf die Frage: was iſt der menſchliche Verſtand *vor* der Erfahrung? antwortet *Locke*: er iſt tabula rasa, denn es gibt keine angeborenen Ideen. Genau ſo hätte *Baco* dieſelbe Frage beantworten müſſen,

oder vielmehr ſo hat er ſie wirklich beantwortet. Es iſt kaum nöthig, erſt durch einen Schluß von Baco auf Lockes Princip zu kommen, man kann dieſes Princip in Baco ſelbſt finden, ſogar wörtlich. Der Verſtand ſoll alle vorgefaßten Begriffe ablegen, d. h. nach Bacos eigenen Worten, er ſoll ſich alle Begriffe aus dem Kopf ſchlagen, er ſoll ſich vollkommen rein und leer machen, zurückkehren in ſeine urſprüngliche, natürliche, kindliche Verfaſſung. Der urſprüngliche Verſtand iſt nach Baco der begriffsleere, nicht blos nach dem Sinn, ſondern nach dem Buchſtaben ſeiner Worte. Er ſelbſt nennt dieſen ſo gereinigten Verſtand „intellectus abrasus", er ſelbſt vergleicht den Geiſt mit einer Tenne, die gereinigt, geebnet, gefegt werden müſſe: in dieſer Arbeit beſteht die negative Aufgabe ſeiner Philoſophie; das erſte Buch ſeines Organons beſchäftigt ſich ausdrücklich mit der Herſtellung dieſer „expurgata, abrasa, aequata mentis arena". *) Was Baco die leere Tenne, das nennt Locke die leere Tafel: es iſt derſelbe Begriff, es ſind im Weſentlichen dieſelben Worte. Baco ſagt: der menſchliche Geiſt ſolle ſich einer leeren Tafel gleich machen. Locke ſagt: der menſchliche Geiſt ſei von Natur gleich einer leeren Tafel. **) Er muß es ſein,

*) Vgl. Nov. Org., Lib. I, Aph. 115, p. 317. Aph. 97, p. 310.

**) Verſuch über den menſchl. Verſtand, Buch II, Cap. 1, §. 2.

wenn Baco nicht Unmögliches fodert. Die Bedingung, welche Baco ſeiner Philoſophie unterlegt, macht Locke zum Princip der ſeinigen: nämlich die Nichtexiſtenz angeborener Ideen. Erfahrung iſt erworbene Erkenntniß; angeborene Ideen ſind nicht erworbene, ſondern urſprüngliche oder angeſtammte Erkenntniß. Die Erfahrungsphiloſophie muß alſo ſelbſtverſtändlich die angeborenen Ideen verneinen. Das hat ſie in Baco gethan und in Locke ſehr umſtändlich wiederholt mit einer Menge von Argumenten.

Indeſſen leuchtet ein, warum Locke gewöhnlich als der namentliche Gegner der angeborenen Ideen gilt. Daß man Baco weniger kennt, iſt nicht der einzige Grund. An Lockes Namen knüpft ſich der wichtigſte Streit, welchen die neuere Philoſophie über die angeborenen Ideen geführt hat. Carteſius und Leibnitz haben ſie behauptet; Baco und Locke haben ſie verneint. Locke richtete ſich gegen Carteſius, Leibnitz gegen Locke. Dieſe Beiden haben die entgegengeſetzten Theorien vertheidigt, welche ſie ſelbſt nicht gemacht, ſondern aufgenommen haben: Leibnitz die carteſianiſche, Locke die baconiſche; ſie gelten darum als die hervorſpringenden Schildträger für die Doctrin der angeborenen oder nicht angeborenen Ideen. Nur daß im Uebrigen Leibnitz zu Carteſius ein ganz anderes Verhältniß einnimmt, als Locke zu Baco. Gegen Bayle ſchrieb Leibnitz das populärſte und am meiſten eroteriſche ſeiner Werke, die Theodicee; gegen Locke

das tiefſinnigſte und am meiſten eſoteriſche, die neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand.*)

Locke widerlegt, indem er Carteſius beſtreitet, alle angeborenen Begriffe: die theoretiſchen ſowohl als die praktiſchen. Es gibt im menſchlichen Geiſte weder angeborene Denkgeſetze noch angeborene Willensgeſetze, weder Axiome noch Maximen: alſo keine natürliche Erkenntniß, keine natürliche Moral, keine natürliche Religion. Locke führt gemäß der baconiſchen Methode in allen Fällen den widerlegenden Beweis durch die negative Inſtanz. Er ſagt: wenn es angeborene Ideen gäbe, ſo müßten ſie alle Menſchen haben; nun aber zeigt die Erfahrung, daß die meiſten Menſchen von den Axiomen des Widerſpruchs und der Identität nichts wiſſen, daß ſie derſelben nie in ihrem Leben innewerden, alſo gibt es keine angeborenen Ideen. Mithin iſt der menſchliche Geiſt von Natur leer, und zwar in jeder Rückſicht.

2. Die Entſtehung der Erkenntniß.

Daraus folgt, daß alle Bildung und Erfüllung des Geiſtes, da ſie nicht von Natur iſt, allmälig entſteht. Aber aus der urſprünglichen Leerheit kann nichts entſtehen. Alſo entſteht die menſchliche Bildung allein durch den fortgeſetzten Verkehr mit der

*) Nouveaux essais sur l'entendement humain. Vgl. Geſch. der neuern Philoſ., II, Cap. 11, S. 317, 503 fg.

Welt, unter äußern Einflüſſen; ſie iſt ein Product der Erfahrung und Erziehung, ſie iſt eine gewordene, da ſie eine urſprüngliche nicht iſt, und zwar entſteht ſie aus Bedingungen, deren Material außer uns liegt. Die Entſtehungsweiſe der menſchlichen Erkenntniß iſt bei Locke nicht generatio ab ovo, was ſie bei Leibnitz ſein will, ſondern generatio aequivoca. Wie nach dieſer phyſiologiſchen Theorie die Bedingungen, woraus das Lebendige folgt, ſelbſt nicht lebendig ſind, ſo ſind bei Locke die Bedingungen, woraus die Erkenntniß folgt, ſelbſt nicht Erkenntniß. Es gibt keine natürliche Erkenntniß im Sinn einer urſprünglich gegebenen, ſondern nur eine natürliche Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß im Sinn der allmälig gewordenen. Dieſe zu verfolgen, iſt die eigentliche Aufgabe der lockeſchen Philoſophie. Sie beſchreibt die Naturgeſchichte des menſchlichen Verſtandes, nachdem ſie bewieſen, daß die Natur des Verſtandes ohne Geſchichte, d. h. ohne Verkehr mit der Welt, ohne Erfahrung und Erziehung, vollkommen leer iſt, gleich einer tabula rasa. In dieſem Charakter zeigt uns Locke unverkennbar ſeine Abkunft von Baco, ſeine Verwandtſchaft und Analogie mit Hobbes.

Hobbes lehrt die natürliche Entſtehung des Staates, Locke die der Erkenntniß: beide im Sinn der generatio aequivoca. Jener erklärt den Staat aus Bedingungen, die nicht Staat, nicht einmal dem Staat

analog, vielmehr ſein Gegentheil ſind; dieſer erklärt die Erkenntniß aus Bedingungen, die nicht Erkenntniß ſind, nicht einmal die Erkenntniß präformiren, ſondern ſich dazu verhalten, wie das Leere zum Vollen. Hobbes nimmt zu ſeinem Ausgangspunkt den Naturzuſtand des Menſchen, Locke den Naturzuſtand des menſchlichen Geiſtes: dieſer „status naturalis" iſt bei Beiden, dort verglichen mit dem Staat, hier verglichen mit der Erkenntniß, gleich einer „tabula rasa".

3. Die Erkenntniß als Product der Wahrnehmung.

Senſation und Reflexion.

Die Elemente aller unſerer Erkenntniſſe ſind Vorſtellungen oder Ideen. Es gibt keine angeborenen Ideen, alſo ſind alle Ideen empfangen von außen oder wahrgenommen. Die Wahrnehmung percipirt, was geſchieht, entweder in oder außer uns: ſie iſt äußere oder innere Wahrnehmung oder auch Beides zugleich; jene nennt Locke Senſation, dieſe Reflexion. Das ſind die natürlichen Quellen aller unſerer Begriffe, die Kanäle der Wahrnehmung, wodurch die Vorſtellungen dem Geiſte zugeführt werden. So wird die leere Verſtandestafel beſchrieben.

Alle unſere Begriffe ſind entſtanden durch Wahrnehmung, ſo ſind ſie einfach; oder ſie ſind entſtanden aus dieſen einfachen Begriffen, ſo ſind ſie zu-

ſammengeſetzt (ideae complexae): es gibt alſo im ganzen Umfange des menſchlichen Geiſtes keinen Begriff, deſſen Element nicht eine Wahrnehmung wäre. „Die Seele", ſagt Locke, „gleicht einem finſtern Gewölbe, das durch einige Ritzen Lichtſtrahlen empfängt und die Kraft hat, die empfangenen aufzubewahren." Unſere Erkenntniß entſteht aus zuſammengeſetzten Begriffen, dieſe aus einfachen, dieſe aus Wahrnehmungen. Und die einfachen Begriffe (je nachdem ſie aus der Senſation oder aus der Reflexion oder aus beiden zugleich entſtehen) unterſcheiden ſich in Senſations-, Reflexions- und gemeinſchaftliche Begriffe. Ebenſo unterſcheiden ſich die einfachen Senſationsbegriffe, je nachdem ſie aus einem Sinn allein oder aus mehreren zugleich entſpringen. Die Undurchdringlichkeit des Körpers z. B. iſt nur dem Gefühl wahrnehmbar: ſie iſt ein einfacher Senſationsbegriff, der nur aus einem Sinn entſpringt. Die Bewegung des Körpers iſt eine Ortsveränderung, die Ausdehnung eine beſtimmte Raumerfüllung. Der Körper will gefühlt, ſeine Ortsveränderung und Figur geſehen ſein: Bewegung, Ausdehnung, Raum ſind einfache Senſationsbegriffe, die aus mehreren Sinnen zugleich (Gefühls- und Geſichtsſinn) hervorgehen. Denken und Wollen ſind innere Gemüthsbewegungen, alſo nur durch Reflexion wahrnehmbar, daher einfache Reflexionsbegriffe. Freude und Schmerz ſind Gemüthserregungen, beſtimmt durch einen äußern Eindruck;

alſo werden ſie durch Reflexion und Senſation zugleich wahrgenommen und ſind einfache Begriffe, die aus beiden zugleich entſpringen.

Was wir wahrnehmen, iſt nie das Weſen der Dinge, ſondern nur deren Aeußerungen und Eigenſchaften. Da nun alle Erkenntniß Product der Wahrnehmung iſt, ſo muß Locke erklären: es gibt nur eine Erkenntniß von den Eigenſchaften, nicht von dem Weſen der Dinge. Hier verneint die Erfahrungsphiloſophie, nachdem ſie ſich zum Senſualismus verengt hat, die Metaphyſik und anticipirt in ihrer Weiſe die negative Summe der kritiſchen Philoſophie. Das iſt der Berührungspunkt zwiſchen Locke und Kant, die Differenz zwiſchen Locke und Baco, der die Metaphyſik noch hatte beſtehen laſſen. Die Metaphyſik will die Erkenntniß von der Subſtanz der Dinge ſein. Die Subſtanz iſt der metaphyſiſche Grundbegriff. Was iſt die Subſtanz? Kein angeborener oder urſprünglicher Begriff, denn es gibt deren keine, auch kein einfacher, denn die Subſtanz, als Ding an ſich, wird nicht wahrgenommen: alſo iſt dieſer Begriff zuſammengeſetzt aus einfachen Begriffen, d. h. ein Machwerk unſers Verſtandes, ein bloßes Nominal-, kein Realweſen. Das objective Etwas, welches mit dem Worte Subſtanz bezeichnet wird, bleibt dunkel: es iſt das unbekannte und unerkennbare Weſen der Dinge. Die Subſtanz der Geiſter, der Körper, Gottes kennen wir nicht, oder um die locke-

ſchen Reſultate in kantiſche Ausdrücke zu faſſen: es gibt keine rationale Pſychologie, Kosmologie, Theologie.*)

Indeſſen war Locke weder kritiſch noch ſtreng genug, um ſich jeder nähern Ausſage über die verborgene Subſtanz der Dinge zu enthalten. In der Pſychologie wird er nahezu ein Materialiſt, in der Theologie ein Deiſt. Er legt dort den Keim der materialiſtiſchen Seelenlehre, den die franzöſiſche Philoſophie aufnimmt; er bildet hier den baconiſchen Deismus fort und eröffnet die Reihe der engliſchen Deiſten. Es war conſequent, daß Locke die Immaterialität der Seele bezweifelte und die Seele ſelbſt mit einem bedeutungsvollen „vielleicht" für materiell erklärte.**) Denn er dachte ſich den menſchlichen Geiſt als eine leere Tafel, die von außen beſchrieben wird, alſo im Grunde als ein impreſſionables Ding, welches die körperliche Natur anzieht. Darüber entſtand ſein Streit mit dem Biſchof Stillingfleet, der Lockes Seelenlehre als eine grobe Ketzerei angriff; um dieſes Punktes willen wurde Locke von entgegengeſetzten Seiten für einen ausgemachten Materialiſten erklärt: von Stillingfleet und von Voltaire.***) Dieſe pſychologiſche Hypotheſe Lockes

*) Verſuch über den menſchl. Verſtand, I, Cap. 23, §. 1—6.
**) Verſuch über den menſchl. Verſtand, IV, Cap. 3, §. 6.
***) Voltaire, Lettre sur M. Locke. (Lettr. philos.)

war im augenſcheinlichen Widerſpruch mit ſeinen deiſtiſchen Grundſätzen. In der Theologie ſtützte ſich Locke auf denſelben Punkt, den er in der Pſychologie bezweifelte: er gründete ſeinen Beweis vom Daſein Gottes auf die denkende, d. h. geiſtige Natur der menſchlichen Seele. Der bündige Beweis hieß: es gibt Geiſter, alſo muß es (als deren Urſache) einen ewigen Geiſt geben, da aus dem Geiſtloſen niemals das Geiſtige, aus dem Nichtdenkenden niemals denkende Weſen hervorgehen können. Entweder, ſo ſchloß Locke ſehr ſcharfſinnig, gibt es überhaupt kein denkendes Weſen, oder es exiſtirt von Ewigkeit her.*) Aus dieſem Schluß bildete Locke eine rationelle Theologie, einen Vernunftglauben, welchen die poſitive Offenbarung zwar überſteigen, dem ſie aber nicht widerſprechen ſollte. Er verneinte die Glaubwürdigkeit des Vernunftwidrigen, die Geltung der Offenbarung gegen die Evidenz der Vernunft, und verwarf in dieſer Rückſicht den Satz Tertullians, welchen Baco bekräftigt hatte.**)

Strenggenommen mußte Locke bei der Behauptung bleiben: es gibt keine Erkenntniß vom Weſen der Dinge, alle derartige Metaphyſik iſt leere Wortweisheit; es gibt nur eine Erkenntniß von den Beſchaffenheiten der Dinge, ſowohl unſerer ſelbſt als der

*) Verſuch über den menſchl. Verſtand, IV, Cap. 10, §. 1—12.
**) Ebendaſelbſt Cap. 17, §. 23 u. 24, und Cap. 18.

Körper außer uns. Iſt dieſe Erkenntniß objectiv oder nicht? Mit andern Worten: gibt es unter den erkennbaren Eigenſchaften ſolche, die den Dingen zukommen auch ohne unſere Wahrnehmung? Die objectiven Beſchaffenheiten gehören den Dingen an ſich, die andern gehören nur den wahrgenommenen Dingen, ſie ſind relativ, d. h. ſie ſind die Beſchaffenheiten der Dinge in Beziehung auf uns. Jene nennt Locke primär, dieſe ſecundär (qualitates primariae und secundariae). Die Frage heißt demnach: gibt es primäre Eigenſchaften?

Es iſt gewiß, daß in uns ſelbſt Vorſtellungen und Willensregungen ſind, ohne daß wir ſie wahrnehmen. Denken und Wollen ſind daher primäre Eigenſchaften der menſchlichen Seele. Es iſt gewiß, daß den Körpern einige ihrer Beſchaffenheiten nur durch unſere Wahrnehmungen zukommen. Sie ſind an ſich weder ſauer noch ſüß, ſie werden es erſt, indem wir ſie ſchmecken; ſie ſind an ſich weder wohlnoch übelriechend, ſie werden es erſt durch unſern Geruch. Dieſe Eigenſchaften ſind, wie die Töne und Farben, ſecundäre Qualitäten. Aber was wir körperlich fühlen, das exiſtirt nicht blos in unſerm Gefühl; was wir fühlen und ſehen, exiſtirt nicht blos in unſerer Wahrnehmung: das ſind objective Wahrnehmungen, denen wirkliche Beſchaffenheiten der Körper außer uns entſprechen. Solche primäre Qualitäten ſind daher Undurchdringlichkeit (Solidität) und Aus-

dehnung, Figur und Beweglichkeit. Alle ſecundären Beſchaffenheiten müſſen nach Locke aus dieſen primären erklärt werden, d. h. aus der Geſtalt, Zahl und Bewegung der feinen Körpertheilchen. Locke wollte alſo alle Eigenſchaften der Körper mathematiſch und mechaniſch erklärt wiſſen. So erklärte ſie Newton. Hier zeigt ſich auf das deutlichſte Lockes atomiſtiſche Denkweiſe, und aus dieſer erklärt ſich ſchließlich ſeine Theorie der primären Eigenſchaften. Er ließ den Körpern keine andern Grundbeſchaffenheiten, als welche den Atomen zukommen, nämlich Solidität, Ausdehnung und Beweglichkeit; er konnte deshalb der Phyſik keine andere Erklärungsweiſe einräumen als die mathematiſche und mechaniſche. Erklären heißt begründen oder den natürlichen Cauſalzuſammenhang der Erſcheinungen erkennen. Die Subſtanz gilt bei Locke als Allgemeinbegriff, Nominalweſen, Wort; die Cauſalität dagegen als reales Verhältniß. *)

Verglichen mit Baco hat Locke die Erfahrung pſychologiſch erklärt, und zwar gemäß den baconiſchen Grundſätzen aus der ſinnlichen Wahrnehmung. Er hat die baconiſchen Grundſätze gegen die carteſianiſchen vertheidigt und die Erfahrungsphiloſophie in dem beſtimmtern und engern Charakter der Senſualphiloſophie ausgeprägt. Das Empiriſche ſetzte Locke gleich dem Sinnlichen und machte dieſes zum begren-

*) Verſuch, II, 21, §. 73—23, §. 2. Cap. 26, §. 1. Vgl. III, 6, §. 2 u. 3.

zenden Kriterium des menſchlichen Wiſſens. Der Verſtand begreift nur das Sinnliche. Was nicht ſinnlich erfahren werden kann, kann überhaupt nicht gewußt werden: die ſinnliche Wahrnehmung iſt die Wurzel, und die ſinnlichen Dinge ſind die einzigen Objecte aller menſchlichen Erkenntniß. Von den Dingen ſelbſt können nur die Beſchaffenheiten, nicht ihre Subſtanz erkannt werden; von dieſen Beſchaffenheiten ſind nur einige objectiver Natur und zum Weſen der Dinge gehörig. Nachdem alſo Locke die Erfahrung unter dem ſenſualiſtiſchen Geſichtspunkt erklärt und begrenzt hat, findet ſich die menſchliche Erkenntniß zurückgeführt auf einen ſehr geringen Reſt objectiver Beſtandtheile. Als erkennbar Objectives gelten nur noch die primären Beſchaffenheiten der Körper und der Cauſalnerus der Erſcheinungen. Alles Andere iſt entweder unerkennbar, wie das Weſen der Dinge, oder nur menſchlich-ſinnliche Wahrnehmung, wie die ſecundären Beſchaffenheiten der Körper. So ſteht die präciſe Summe der lockeſchen Philoſophie. Es fragt ſich, ob der ſtreng ſenſualiſtiſche Geſichtspunkt dieſen letzten Reſt objectiver Beſtandtheile im menſchlichen Wiſſen auf die Dauer feſthalten kann, oder bei näherer Prüfung auch dieſe beiden Stücke, eines nach dem andern, aufgeben muß? Es fragt ſich erſtens, ob die primären Beſchaffenheiten der Körper wirklich objectiv ſind, unabhängig von unſerer Wahrnehmung? Wenn ſie es nicht ſind, ſo gibt es nur ſecundäre Beſchaf-

ſenheiten, d. h. menſchlich-ſinnliche Wahrnehmungen, ſo erkennen wir nicht die Dinge außer uns, ſondern nur unſere Eindrücke, ſo iſt alle menſchliche Erkenntniß durchgängig ſubjectiv oder nichts als empiriſche Selbſterkenntniß. Es fragt ſich zweitens, ob die Cauſalität ein ſachliches Verhältniß iſt außerhalb unſerer Wahrnehmung und von dieſer unabhängig? Wenn ſie es nicht iſt, ſo löſt ſich hiermit der letzte nothwendige und objective Zuſammenhang auf, welcher die menſchlichen Vorſtellungen zur Erkenntniß verknüpft, ſo fällt mit dieſer Copula der letzte Haltpunkt unſers Wiſſens: die Erfahrung verwandelt ſich in zufällige Wahrnehmung und demgemäß die Erfahrungsphiloſophie in Skepticismus. Zu dieſen Entſcheidungen kommt die engliſche Philoſophie, indem ſie den ſenſualiſtiſchen Geſichtspunkt folgerichtig weiterbildet: ſie thut den erſten Schritt in dem Irländer George Berkeley, den zweiten und letzten in dem Schotten David Hume. Berkeley verwandelt das erfahrungsmäßige Wiſſen in menſchlich-empiriſche Selbſterkenntniß, Hume in Erfahrungsglauben. Wie Hobbes Mitte und Uebergang zwiſchen Baco und Locke, ſo bildet Berkeley Mitte und Uebergang zwiſchen Locke und Hume. So betheiligen ſich die drei Nationen, welche das britanniſche Univerſalreich vereinigt, an der Geſchichte der empiriſchen Philoſophie; jede entſcheidet durch ihren Repräſentanten einen Wendepunkt dieſer Geſchichte, die vom Empirismus, der ſich in

England begründet und entwickelt, zum Skepticismus fortschreitet, der sich in Irland vorbereitet und in Schottland erfüllt. Wir haben gezeigt, daß Hobbes und Locke consequente Baconianer waren; es wird sich zeigen, daß Berkeley nichts ist und sein will als der consequente Locke, daß Hume nichts ist und sein will als der consequente Berkeley. Die drei englischen Philosophen sind die Zeitgenossen der großen nationalgeschichtlichen Epochen, welche das neuere England erlebt hat. Baco, der Begründer des Empirismus, zugleich der unmittelbare Nachkomme der Reformation, beginnt seine Laufbahn mit der Einsetzung des Hauses Stuart und der Gründung des Universalreichs unter Jakob I.; Hobbes erlebt die erste Entthronung der Stuarts, die Republik unter Cromwell und die Restauration unter Karl II.*); Lockes Epoche ist bezeichnet durch die zweite Entthronung der Stuarts und die Einsetzung des Hauses Oranien; sein Versuch über den menschlichen Verstand fällt gerade in den Zeitpunkt der englischen Revolution, gerade ein Jahrhundert früher als die französische Revolution.

III. Die französische Aufklärung.

Wie Hobbes und Locke in Baco, so wurzelt in Locke die französische Philosophie des achtzehnten

*) Sein Leviathan will der entsprechende Ausdruck der englischen Absolutie sein. Vgl. Cap. 41.

Jahrhunderts: ſie verhält ſich zur engliſchen, wie eine Colonie zum Mutterlande. Es iſt hier nicht unſere Aufgabe, dieſe Colonie näher zu unterſuchen und die Standpunkte der franzöſiſchen Aufklärung im Einzelnen zu verfolgen. Lockes Propagandiſt iſt Voltaire, der die baconiſche Denkweiſe nach Frankreich verpflanzt und an die Stelle der carteſianiſchen ſetzt, die vor ihm ſchon Pierre Bayle ſkeptiſch aufgelöſt hatte. Einer der glücklichſten und einflußreichſten Schriftſteller, welche die Welt je gehabt hat, war Voltaire zugleich einer der beſchränkteſten Schüler der lockeſchen Philoſophie, welche ſelbſt nicht eben weite Ausſichten hatte.*) Niemals war ſo viel Geiſtesreichthum mit ſo viel Gedankenarmuth verbunden. Niemals hat die Aufklärung ſo ſchnell und ſpielend ihre Eroberungen ſo weit ausgebreitet. „Die Welt wunderte ſich", ſagt ein ernſter Geſchichtsforſcher, „wie ſie durch dieſen Mann innerhalb dreißig Jahren ſo klug geworden ſei."**) Voltaire ſah und beurtheilte Alles durch Locke, ſo ſehr, daß er ſogar ſeine dramatiſchen Figuren mit dieſer Philoſophie anſteckte und ſelbſt die Heldin ſeines „chriſtlichen Trauerſpiels", ſeine Zaire reden ließ, als ob ſie den Verſuch über den menſchlichen Verſtand ſtudirt hätte: ſie ſpricht von den leeren Tafeln

*) Voltaire, Traité de métaphysique. Le philosophe ignorant. Oeuvres compl., Tom. XL.

**) Spittlers Geſch. der chriſtl. Kirche, Bd. II, S. 431.

des Geiſtes, die beſchrieben werden durch die Einflüſſe der Welt und der Erziehung! Alle Widerſprüche ſeines philoſophiſchen Meiſters hatte dieſer ſehr empfängliche Schüler und wußte ſie durch ſein Talent leicht und gefällig zu machen. Er verwandelte die engliſche Philoſophie in eine franzöſiſche Mode und nahm ihr Alles, was zu gediegen oder zu ſchwer war, um Mode zu werden. Wie Locke war auch Voltaire, nur in weniger ernſter und unterſuchender Weiſe, ein Deiſt, der im Grunde materialiſtiſch und ſkeptiſch dachte. Der Deismus gab ihm Gelegenheit zu beredten Ergießungen; der Materialismus erlaubte ihm, den bon sens mit dem esprit fort in Einem zu zeigen, und das ſkeptiſche Gerede erſchien im Munde eines Voltaire wie kritiſcher Scharfſinn. Lockes ſyſtematiſcher Fortbildner iſt Condillac, dem die Encyklopädiſten folgen und der in ſeiner Analyſe der menſchlichen Erkenntniß den Senſualismus vollendet.*) Denn er erklärt alles menſchliche Wiſſen allein aus Senſationen. Er läßt nur eine Conſequenz noch übrig: den Materialismus in nackter Geſtalt. Die Holbachianer bilden ihn aus, dieſen nackten Materialismus, in Lamettrie und dem Système de la nature.**) Die Geſchichte der baconiſchen Philoſophie von Locke an ſtrebt

*) Bonnot de Condillac 1715—80. Essais sur l'origine des connaisances humaines, 1746. Traité des sensations, 1754.

**) Système de la nature, London 1770.

in England auf den Skepticismus zu, den ſie in Hume erreicht, in Frankreich auf den Materialismus, deſſen leichtes Gewicht durch die leichten Talente erfüllt wird, deren weitläufige Arrièregarde ſich bis auf unſere Tage erſtreckt und, wie es ſcheint, in Deutſchland endet. Je geringer die Denkkraft iſt, welche ein philoſophiſcher Standpunkt fodert, um ſo größer iſt natürlich die Ausbreitung, die er gewinnt.

IV. Der ſogenannte Idealismus von Berkeley. *)

Die Erſcheinung Berkeleys unter den engliſchen Philoſophen wird ſelten richtig verſtanden. Die Meiſten ſind ſo überraſcht, mitten unter den ausgeprägten Realiſten einen, wie es ſcheint, übertriebenen Idealiſten zu finden, daß ſie ſich verſucht fühlen, dem letztern eine ganz andere philoſophiſche Stellung anzuweiſen, als welche derſelbe geſchichtlich einnimmt. Einen Misgriff der Art begeht ein bedeutender Geſchichtſchreiber der neuern Philoſophie, wenn er Berkeley aus der Reihe der engliſchen Philoſophen in die der deutſchen verſetzt und ihn mit Leibnitz ſo zuſammen-

*) George Berkeley, Biſchof von Cloyne, 1684—1754. Theorie des Sehens, 1701. Tractat, betr. die Grundſätze der menſchlichen Erkenntniß, 1710. Drei Geſpräche zwiſchen Hylas und Philonous, 1713. [Theory of vision. A treatise conc. the principles of human knowledge. Three dialogues between Hylas and Philonous.]

ſtellt, als ob er deſſen Vollendung wäre. Berkeley iſt nicht der conſequente Leibnitz, ſondern der conſequente Locke. Mit Leibnitz hat er keinen hiſtoriſchen Berührungspunkt; er beruht auf Locke, wie Hume auf ihm. Zwiſchen Locke und Hume beſtimmt ſich Berkeleys geſchichtliche und philoſophiſche Stellung als das tranſitoriſche Vermittelungsglied. Man hat geſagt, daß ſowohl Berkeley als Leibnitz Locke bekämpfen, und aus dieſem gemeinſchaftlichen Gegenſatze hat man die logiſche Gleichſtellung Beider herleiten wollen; aber wenn zwei Größen einer dritten entgegengeſetzt ſind, ſo folgt daraus noch nicht ihre Gleichheit. Sind nicht Locke und Leibnitz Beide Gegner des Carteſius und zugleich einander entgegengeſetzt in demſelben Object, das ſie in Carteſius bekämpfen, nämlich in der Lehre vom Geiſt? Und Leibnitz iſt von Berkeley ebenſo weit entfernt als von Locke: er widerſpricht den lockeſchen Grundſätzen, welche Berkeley theilt, der nur in den Folgeſätzen mit Locke nicht übereinſtimmt. Es ſcheint, daß hier der Name den Irrthum verſchuldet hat. Der Name „Idealismus", welchen die berkeleyſche Philoſophie führt, hat Viele verleitet, den Philoſophen ſelbſt zu einer ganz andern Familie zu rechnen, als wozu er gehört. Die Einen wollen ihn mit Kant, die Andern mit Leibnitz verwandt machen.*) Beides iſt unrichtig.

*) Erſte Recenſion der Kritik der reinen Vernunft von Garve. Gött. gel. Anz. 1782. Erdmanns Geſch. der neuern Philoſ., II, 2, S. 173 fg.

Verſteht man unter Idealismus eine Richtung, welche der ſenſualiſtiſchen widerſtrebt, ſo paßt kein Ausdruck weniger auf Berkeleys Philoſophie: ſie iſt mit Locke verglichen nicht weniger, ſondern mehr ſenſualiſtiſch. Locke war in Berkeleys Augen nicht Senſualiſt genug. Er war es in ſeinen Grundſätzen, nicht in ſeinen Folgeſätzen: das iſt der Widerſpruch, den Berkeley hervorhebt und auflöſt. Locke hatte den Grundſatz, daß alle Erkenntniß ſinnliche Wahrnehmung ſein müſſe, und doch redete er von Dingen, als Objecten der Erkenntniß, die niemals wahrgenommen werden können, wie die materiellen Subſtanzen oder die Körper im Allgemeinen. Er hatte den nominaliſtiſchen Grundſatz, daß die Allgemeinheiten Worte ſeien und nicht Dinge; dennoch anerkannte Locke in den Körpern gewiſſe primäre Eigenſchaften, wie Ausdehnung, Bewegung, Solidität. Iſt materielle Subſtanz oder Körper nicht ein abſtracter Begriff, nicht eine leere Allgemeinheit? Sind Ausdehnung, Bewegung, Solidität nicht allgemeine, abſtracte Begriffe, von denen Locke nach ſeinen eigenen Grundſätzen hätte erklären ſollen, ſie ſeien Worte und nicht Dinge, nicht objective Beſchaffenheiten, nicht wirkliche, wahrnehmbare Exiſtenzen? Aber er ſagte das Gegentheil: er war, in ſeinem eigenen Verſtande genommen, zu wenig Senſualiſt, zu wenig Nominaliſt. Nichtſinnliches gilt ihm für wahrnehmbar, Allgemeines gilt ihm für wirklich.

1. Die Dinge als Wahrnehmungen.

Auf dieſen Punkt richtet Berkeley ſeinen ganzen Scharfſinn, ſeine ganze nominaliſtiſch geſchulte Aufmerkſamkeit. Es gibt nicht Dinge oder Körper im Allgemeinen, ſondern nur einzelne, ſinnlich wahrnehmbare Dinge; es gibt ſo wenig allgemeine Körper als allgemeine Dreiecke; das exiſtirende Dreieck iſt allemal ein beſtimmtes: entweder iſt es recht- oder ſpitz- oder ſtumpfwinkelig. Ebenſo wenig gibt es allgemeine Ausdehnung, Bewegung, Solidität, ſondern jede denkbare Ausdehnung iſt beſtimmt als groß oder klein, jede Bewegung als geſchwind oder langſam, jede körperliche Undurchdringlichkeit als hart oder weich. Aber alle Größenunterſchiede ſowohl der Ausdehnung als der Bewegung ſind offenbar relative Beſtimmungen; je nachdem ich meinen Geſichtspunkt verändere oder mein Auge durch das Inſtrument ſchärfe, erſcheinen mir die Dinge größer oder kleiner. Alſo ſind Größe und Kleinheit menſchliche Geſichtserſcheinungen, wie Licht, Figur, Farbe; ſie exiſtiren nur in meiner Wahrnehmung, und da jede denkbare Ausdehnung eine beſtimmte Größe hat, ohne welche ſie überhaupt nicht exiſtirt, ſo iſt die Ausdehnung ſelbſt keine objective Beſchaffenheit der Dinge an ſich, ſondern lediglich meine Wahrnehmung. Daſſelbe gilt von der Bewegung, Daſſelbe von der Solidität: ſie iſt entweder hart oder weich, aber Härte und Weichheit

ſind lediglich menſchliche Gefühlserſcheinungen und exiſtiren ſo wenig außer unſerer fühlenden Wahrnehmung, als die Töne außer unſerm Ohr, die Farben außer unſerm Auge, Süßigkeit und Säure außer unſerm Geſchmack. Was alſo Locke primäre Eigenſchaften genannt hatte, exiſtirt nicht. Es gibt alſo, um in Lockes Sprache zu reden, nur ſecundäre Qualitäten.*) Oder alle wahrnehmbaren Beſchaffenheiten der Dinge ſind ſecundär, d. h. ſie exiſtiren nicht außer, ſondern in uns. Wenn aber alles Wahrnehmbare in uns exiſtirt, was iſt außer uns? Die Dinge! lautet die Antwort. Aber es gibt keine Dinge im Allgemeinen, ſondern nur einzelne ſinnliche Dinge. Was ſind die ſinnlichen Dinge, wenn ich alles Sinnliche oder Wahrnehmbare davon abziehe? Was ein eiſerner Ring iſt, wenn ich das Eiſen wegnehme: er iſt nichts. Das ſind die Dinge, wenn ich die menſchliche Wahrnehmung davon abziehe. Unwahrnehmbare Dinge ſind Undinge. Ein ſolches Unding, ein ſolches Nichts ſind die Körper und die Materie im Allgemeinen, ob ich ſie nun als das Original meiner Wahrnehmungen, als deren Urſache, als deren Werkzeug oder wie ſonſt betrachte. Nach Abzug aller ſinnlichen Qualitäten, nach Abzug aller menſchlichen Wahrnehmungen iſt die Materie gleich nichts.**) Nicht wahr-

*) S. Erſtes Geſpräch zwiſchen Hylas und Philonous.
**) Zweites Geſpräch.

nehmbare Dinge ſind nicht hörbare Töne, nicht ſichtbare Farben, d. h. Unmöglichkeiten. Wahrnehmbare Dinge ſind nichts als ſinnliche Wahrnehmungen, wie die Farben nichts ſind als Geſichtserſcheinungen. So kommt Berkeley durch ſeine nominaliſtiſche Kritik der lockeſchen Philoſophie zu dem Satz: es gibt nur ſinnliche Wahrnehmungen, d. h. „es gibt nur wahrnehmende und wahrgenommene (wahrnehmbare) Weſen". *) Das wahrnehmende Weſen nennt er mit Locke Geiſt, das wahrgenommene Object nennt er mit Locke Vorſtellung oder Idee. Und in dieſem Sinn erklärt Berkeley: es gibt nur Geiſter und Ideen. Dieſen Satz nennt man „berkeleyſchen Idealismus": er iſt in Wahrheit durchgeführter lockeſcher Senſualismus, durchgeführter baconiſcher Nominalismus. Er iſt das beabſichtigte Gegentheil aller idealiſtiſchen Philoſophie nach platoniſchem Vorbilde. Dieſe verwandelt die Dinge in Ideen. Dagegen Berkeley läßt ſeinen Philonous mit Recht erklären: „Ich verwandle die Dinge nicht in Ideen, ſondern die Ideen in Dinge." **) Dinge ſind bei Berkeley immer ſinnliche Dinge, und dieſe ſind ſo viel als ſinnliche Eindrücke oder Wahrnehmungen. Bisweilen ſagt er geradezu: Ideen oder ſinnliche Eindrücke. So belehrt Philonous ſeinen materialiſtiſchen Unterreder: „ich

*) Drittes Geſpräch.
**) Ebendaſelbſt.

ſehe dieſe Kirſche da, ich fühle und ſchmecke ſie, ich bin überzeugt, daß ſich ein Nichts weder ſehen, noch ſchmecken, noch fühlen läßt: ſie iſt alſo wirklich. Nehmen Sie weg die Empfindungen von Weichheit, Näſſe, Röthe, Säure mit Süßigkeit vermiſcht, und Sie nehmen die Kirſche weg, denn ſie iſt kein von dieſen Empfindungen verſchiedenes Weſen. Eine Kirſche, ſage ich, iſt nichts Anderes als eine Zuſammenſetzung von ſinnlichen Eindrücken oder von Ideen, die wir durch unſere verſchiedenen Sinne wahrnehmen. *) Warum aber nennt Berkeley die Dinge Ideen, da er ſie doch im ſenſualiſtiſchen Verſtande auffaßt? Um klar zu machen, daß die Dinge Thatſachen in uns, nicht außer uns ſind. Wahrnehmungen ſind nur in uns und nur durch die Natur wahrnehmender Weſen möglich. Was aber ſind Thatſachen nach Abzug ihrer wahrnehmbaren Qualitäten? Sie ſind nichts. Alſo ſind und beſtehen ſie nur in uns, d. h. ſie exiſtiren, wie die Wahrnehmung ſelbſt, nur in wahrnehmenden Weſen. Wahrgenommen werden heißt bei Berkeley exiſtiren. Als Nominaliſt ſagt Berkeley: es exiſtirt nichts Unwahrnehmbares (Allgemeines); als Senſualiſt: es exiſtirt nichts Wahrnehmbares außer der Wahrnehmung, nichts Sinnliches außer den Sinnen; und daß keine Wahrnehmung exiſtirt außer wahrnehmenden Weſen, ver-

*) Drittes Geſpräch.

ſteht ſich von ſelbſt. Aus dem nominaliſtiſchen Grundſatz folgt einfach Berkeleys ſogenannter Idealismus: wenn es nichts Unwahrnehmbares gibt, ſo gibt es nur Wahrnehmbares, d. h. nur wahrnehmbare Objecte und wahrnehmende Subjecte. Jene ſind Ideen, dieſe Geiſter: daher der Satz, es gibt nur Ideen und Geiſter. An dem natürlichen Thatbeſtande der menſchlichen Erkenntniß ſoll damit gar nichts geändert ſein. Berkeley weiß ſich vollkommen einverſtanden mit der gewöhnlichen Betrachtungsweiſe der Dinge, die er bekräftigt. Nur was ſie Dinge nennt, will er Ideen nennen oder Dinge in uns, die darum ebenſo wirklich und wohlbegründet ſind, als der gedankenloſe Menſch wähnt, daß die Natur außer uns ſei.

2. Die Wahrnehmungen als Dinge.

Wir empfinden nicht die Dinge ſelbſt, ſondern nur ihre Abbilder in uns, wir empfinden nur unſere Eindrücke: das iſt ein Satz, den Berkeley nicht erſt zu beweiſen braucht, weil er bei Jedermann feſtſteht. Aber die Meiſten glauben, daß hinter dieſen Eindrücken die wirklichen Dinge exiſtiren, daß dieſe gleichſam die Originale ſind, die ſich in unſern Sinnen abbilden und ſpiegeln. Dieſe Meinung will Berkeley zerſtören: den Glauben an die Originaldinge außer uns. Ihre vermeintlichen Abbilder ſind die ſinnlichen Eindrücke, unſere Wahrnehmungen. Jetzt ziehe man doch von irgend einem Dinge dieſe Eindrücke ab, dieſe unſere

Wahrnehmungen, was bleibt übrig? Nichts! Was alſo iſt das vermeintliche Originalding? Nichts und wieder nichts! Was alſo iſt das vermeintliche Abbild? Es iſt das Original ſelbſt; unſere Wahrnehmungen ſind die wirklichen Dinge; darum ſagt Berkeley: ich verwandle die Ideen (Wahrnehmungen) in Dinge. An der Natur der Dinge verändert er augenſcheinlich gar nichts, er berichtigt nur unſere Anſicht davon. Was ihr Alle, ſo könnte Berkeley ſagen, für Bilder haltet, das ſind die wirklichen Dinge; was ihr für die wirklichen Dinge haltet, das iſt nichts! Auf dieſen Punkt allein beziehen ſich alle ſeine Erklärungen, alle ſeine Beweiſe. Der Beweis iſt ſehr einfach, daß die vermeintlichen Bilder die Dinge, die vermeintlichen Originale nichts ſind. Wenn ich von den Dingen ihre wahrnehmbaren und wahrgenommenen Eigenſchaften, d. h. unſere Eindrücke wegnehme, ſo wird jedes ohne Ausnahme gleich nichts. Und doch müßten ſie bleiben, was ſie ſind, wenn die abgezogenen Eindrücke nur ihre Abbilder wären.

Unſere Wahrnehmungen ſind die Dinge: das iſt die ſchärfſte und bündigſte Formel für Berkeleys Standpunkt. Wären ſie nur die Bilder der Dinge, ſo würde daraus nothwendig folgen, daß unſere Erkenntniß trügeriſch und nichtig ſei, daß wir nur den Schein der Dinge erkennen, nicht dieſe ſelbſt. Der Glaube an Originaldinge außer uns erzeugt folgerichtig den Skepticismus. Darum will Berkeley

an dieſer Stelle den Grund des Skepticismus zerſtört haben; er richtete ſeine Geſpräche gegen die Skeptiker und wußte nicht, daß er ſelbſt in ſeinem Standpunkt den Keim eines Skepticismus nährte, den ein ſcharfſinniger Kopf nach ihm entwickelte.

Auf die gewöhnlichen Widerlegungen iſt Berkeley gefaßt und ſchlägt ſie geſchickt. Wenn unſere Wahrnehmungen die wirklichen Dinge ſelbſt ſind, ſo kann man einwenden: alſo bewegt ſich die Sonne wirklich um die Erde, alſo iſt der Stock im Waſſer wirklich gebrochen, und tauſend ähnliche Dinge. Darauf entgegnet Berkeley: allerdings iſt die Sonnenbewegung eine wirkliche Wahrnehmung, ſie iſt eine wohlbegründete Erſcheinung im Auge des Planetenbewohners. Aber wer heißt daraus folgern, daß dieſelbe Erſcheinung auch unter einem andern Geſichtspunkte, entfernt von der Erde, wahrgenommen wird? Unrichtig, unbegründet iſt in dieſem Falle nur, was man aus der Wahrnehmung *folgert*, nicht dieſe ſelbſt.

3. Gott als Urheber der Wahrnehmungen.

Wenn aber ſo unſere Wahrnehmungen oder Ideen die Dinge ſelbſt ſind, ſo ſcheint die Natur ſich in bloße Gebilde des menſchlichen Geiſtes zu verflüchtigen und ihre Feſtigkeit zu verlieren. Wie unterſcheiden ſich dann *dieſe* Ideen von den bloßen Ideen, die Dinge von den Einfällen, die geſetzmäßige Ordnung der Natur von dem Spielwerk der menſchlichen Phan-

taſie? Wo iſt der Unterſchied zwiſchen Wirklichkeit und Schein? Unſere Einfälle, welche bloße Ideen ſind, machen wir ſelbſt; die Wahrnehmungen oder Dinge, welche wahre Ideen ſind, machen wir nicht: ſie ſind uns gegeben als Thatſachen, ſie ſind Data, deren Urſache nicht wir ſelbſt, nicht Dinge außer uns ſind, deren Urſache alſo keine andere ſein kann als Gott. Wie der Glaube an die Originaldinge außer uns zum Skepticismus führt, ſo führt die Ueberzeugung, daß die Wahrnehmungen oder die Ideen die wirklichen Dinge ſind, zu Gott und damit zur Religion. So will Berkeley die Religion begründet haben, indem er den Grund des Skepticismus zerſtörte; er richtete ſeine Geſpräche zugleich gegen die Skeptiker und gegen die Atheiſten. Kurz geſagt: Berkeley bejaht die ſinnlich wahrnehmende Erkenntniß und erklärt ſie in letzter Inſtanz aus Gott, da er ſie aus den Dingen oder materiellen Weſen, die er verneint, nicht erklären kann. In dieſer Rückſicht hat Berkeley eine gewiſſe Verwandtſchaft mit Malebranche, und er könnte mit ihm verglichen werden, wollten wir Locke mit Carteſius vergleichen. Aber in der Hauptſache ſind ſie einander entgegengeſetzt, Berkeley verneint im Princip, was Malebranche im Princip behauptet: die Materie als ein Weſen außer dem Geiſte. Das war zwiſchen Beiden die Differenz, welche jede Verſtändigung ausſchloß. Man erzählt, daß ein mündlicher Streit mit Berkeley, der Malebranche auf ſeinem

Sterbelager beſuchte, den Tod des Letztern beſchleunigt habe.

Wir haben in Locke den doppelten Widerſpruch bemerkt, daß er die Metaphyſik oder Ontologie als die Lehre vom Weſen der Dinge verneinte und doch über die Subſtanz der Seele, der Körper, Gottes gewiſſe Entſcheidungen fällte (wenn auch nicht ohne Bedenken); daß er auf der einen Seite die Exiſtenz des menſchlichen Geiſtes bezweifelte, auf der andern die Exiſtenz Gottes behauptete und aus der Thatſache des menſchlichen Geiſtes bewies. So verknüpften ſich in Locke auf eine widerſprechende Weiſe Deismus und Materialismus. Berkeley vermeidet beide Widerſprüche: er verwandelt die Ontologie ohne Reſt in Pſychologie, denn er verwandelt alle Dinge in ſinnliche Wahrnehmungen; er iſt entſchiedener Deiſt, entſchiedener Gegner des Materialismus, den er widerlegt ſowohl im Princip als in den Folgerungen. Hier iſt die Differenz zwiſchen Berkeley und Locke. Die Differenz iſt nicht, wie man gewöhnlich meint, zwiſchen dem Idealiſten und Realiſten, ſondern richtig begriffen verhält ſich die Sache ſo: Berkeley iſt nicht weniger, ſondern mehr ſenſualiſtiſch als Locke und inſofern ein größerer Realiſt. Und eben deshalb iſt Berkeley weniger materialiſtiſch als Locke, oder vielmehr, er iſt es gar nicht; er bekämpft den Materialismus, er will die Senſualphiloſophie vor dem groben Irrthum bewahren, in Materialismus auszuarten:

ein Irrthum, den Locke angelegt und die Franzoſen verfolgt haben. In Berkeleys Verſtande entſcheidet ſich der Senſualismus als Gegentheil des Materialismus. Und mit Recht, denn iſt Alles ſinnliche Wahrnehmung, ſo iſt die Materie, wie ſie ihre philoſophiſchen Wortführer behaupten, nichts als ein leerer Gedanke, ein bloßes Wort, da es offenbar von dieſer Materie eine ſinnliche Wahrnehmung nicht gibt. Dieſe Anſicht bildet den Grundgedanken, den leitenden Geſichtspunkt der ganzen berkeleyſchen Philoſophie. Es war natürlich, daß der gewöhnliche Verſtand, der ſich an Locke anſchloß, dem materialiſtiſchen Zuge folgte und gegen Berkeley Partei ergriff; es war auch nicht ſchwer, wenn man ſich an die Worte halten wollte, aus Berkeleys antimaterialiſtiſcher Richtung einen verrückten Idealismus zu machen, den man ſpielend widerlegen konnte. Voltaires Witz war hier in ſeinem Element. Er machte ſich über Berkeley luſtig und widerlegte ihn ſo leichtfertig, wie er gewohnt war, über alle Philoſophen zu reden. Locke allein war in ſeinen Augen ein wahrhafter Philoſoph, aber er hat auch dieſen nie gründlich erkannt, ſonſt müßte er ihn wiedererkannt haben in Berkeley. „Zehntauſend Kanonenkugeln und zehntauſend getödtete Menſchen," ſagt Voltaire, „ſind nach Berkeleys Philoſophie zehntauſend Ideen", *) und damit glaubt er ihn widerlegt

*) Vgl. Voltaire, Dict. phil., Art. Corps.

zu haben, als ob Berkeley ſolche Einwände nicht gekannt und beſeitigt hätte. Voltaire ſoll ſagen, was an einer Kanonenkugel nicht wahrnehmbar iſt, dann wird er Berkeley widerlegt haben; wir erlaſſen ihm die zehntauſend!

Ziehen wir die Summe der berkeleyſchen Philoſophie, ſo folgt ſie aus dem Satz, daß die ſinnlichen Wahrnehmungen die Dinge ſind: welcher Satz ſelbſt nichts Anderes iſt als der Schluß und das letzte Ergebniß des Senſualismus. Sind die Wahrnehmungen die Dinge, ſo folgt, daß alle menſchliche Erkenntniß im Grunde empiriſche Selbſtkenntniß iſt, daß wir überall nur unſere eigenen gegebenen Zuſtände erfahren, daß alle Erfahrung nur Selbſterfahrung ſein kann. Berkeley hat nichts weiter gethan, als dieſe Thatſache conſtatirt. Iſt alle Erkenntniß gleich der Erfahrung, wie Baco geſagt hat; iſt alle Erfahrung gleich der ſinnlichen Wahrnehmung, wie Locke geſagt hat: ſo müſſen wir mit Berkeley folgern, daß wir nichts erkennen als unſere Eindrücke, daß unſere Eindrücke die Dinge ſelbſt ſind, daß alſo die Erkenntniß der Dinge, genau unterſucht, unſerer Selbſterkenntniß oder beſſer geſagt, unſerer Selbſterfahrung gleichkommt. Was wir erkennen, ſind gegebene Thatſachen. Unſere Erkenntniß iſt daher Erfahrung: Kant urtheilte ſehr richtig, daß der berkeleyſche Idealismus empiriſcher Art ſei, und daß Garve weder dieſe Philoſophie noch die kantiſche verſtehe, da er den Unterſchied bei-

der nicht begreife. Die Thatſachen, die wir erfahren, ſind unſere Wahrnehmungen, aber nicht unſer Werk: ſie ſind das Werk Gottes, alſo im letzten Grunde ein Wunderwerk. So wird die menſchliche Erfahrung, nachdem ſie die Dinge außer ſich verloren hat, zu einer unbegreiflichen Thatſache, wie das Leben im Verſtande der Occaſionaliſten. Will hier die Philoſophie nicht Halt machen für immer, ſo muß ſie dieſes Wunder bezweifeln und damit die Feſtigkeit der menſchlichen Erkenntniß in ihrem letzten Grunde erſchüttern.

V. Der Skepticismus von Hume. *)

Hume zieht die negative Summe der engliſchen Philoſophie ſeit Baco. Er bewahrt jedes Reſultat ſeiner Vorgänger, nur läßt er das letzte Deficit der Philoſophie nicht, wie Berkeley, durch die Religion bezahlen, ſondern ſetzt es auf die Rechnung des menſchlichen Erkenntnißvermögens. Hume iſt mit Baco überzeugt, daß alle Erkenntniß Erfahrung ſein müſſe; mit Locke, daß alle Erfahrung ſinnliche Wahrnehmung ſei; mit Berkeley, daß die ſinnlichen Wahrnehmungen die einzigen Objecte unſerer Erkenntniß ſind. Alſo, ſchließt Hume, beſteht augenſcheinlich die

*) David Hume 1711—1776. Tractat über die menſchliche Natur, 1739. Unterſuchung betreffend den menſchlichen Verſtand, 1748. (A treatise of human nature etc. An enquiry concerning human understanding.)

ganze menſchliche Erkenntniß darin, daß wir in uns gewiſſe Eindrücke wahrnehmen. Wo bleibt ihre Objectivität? Wo bleibt ihre Nothwendigkeit? Und wenn die menſchliche Erkenntniß dieſe beiden Charaktere entbehrt, wo bleibt ſie ſelbſt?

1. Die Objecte der Erkenntniß.

Alle unſere Vorſtellungen ſind nach Hume ſinnliche Eindrücke oder deren zurückgebliebene Abbilder. Sie unterſcheiden ſich nur graduell: je nachdem ſie ſtärker oder ſchwächer, mehr oder weniger lebhaft ſind. Die lebhafteſten Vorſtellungen ſind die ſinnlichen Eindrücke ſelbſt, die ſchwächern ſind die Gedanken oder Ideen. Die ſinnlichen Eindrücke ſind die urſprünglichen Vorſtellungen, die Ideen ſind die abgeleiteten, und zwar alle ohne Ausnahme. Es gibt keine Idee, die nicht aus einem Eindruck entſtanden wäre, ſo urtheilt Hume als ein echter Philoſoph von lockeſchem Schlage. Mithin verhält ſich die Idee zum Eindruck, wie die Copie zum Original. Und eine Idee erklären, heißt demnach, den Eindruck darthun, von dem dieſe Idee die Copie, der von dieſer Idee das Original iſt. Unſere Eindrücke ſind die Originale aller unſerer Vorſtellungen: ſo urtheilt Hume als Einer, der Berkeleys Unterſuchungen ſich zu nutze gemacht hat. Ob unſere Eindrücke zu ihren Originalen Dinge außer ſich haben, iſt eine Frage, die Hume wenig kümmert. Denn geſetzt, es gäbe ſolche Originaldinge,

ſo wäre die Erkenntniß derſelben nur dann möglich, wenn davon deutliche Vorſtellungen in uns, d. h. deutliche Eindrücke exiſtirten. Aber woher können wir das wiſſen? Wir können es nur durch einen Eindruck wiſſen, und es gibt keinen, der über die Deutlichkeit des Eindrucks oder über das Verhältniß zwiſchen Ding und Eindruck entſcheidet. In jedem Falle alſo fehlt der menſchlichen Natur das Kriterium, welches allein die Objectivität unſerer Vorſtellungen ſichert.

Wenn es daher eine Erkenntniß gibt, ſo ſind deren Objecte nur Vorſtellungen, welche ſelbſt nichts ſind als Copien von Eindrücken: ſo begreifen wir nur unſere Eindrücke, nicht die objective Beſchaffenheit der Dinge. Es gibt in dieſem Sinne keine objective Erkenntniß. Damit iſt der Skepticismus zur Hälfte ausgeſprochen. Daraus folgt von ſelbſt, daß es keine Erkenntniß des Ueberſinnlichen gibt; das Ueberſinnliche macht uns keine Impreſſion: darum haben wir von ihm keine Erkenntniß. In dieſem Sinne iſt alle Metaphyſik eine unmögliche Wiſſenſchaft. *)

2. Mathematik und Erfahrung.

Es ſteht alſo feſt: wir erkennen nichts als unſere Vorſtellungen, die ſich auf Eindrücke gründen. Aber wir erkennen unſere Vorſtellungen nur, indem wir ſie verbinden, ihre Uebereinſtimmung oder Nichtüber-

*) Humes Unterſuchung ꝛc., Abſchnitt I und II.

einſtimmung wahrnehmen. Jede Erkenntniß iſt eine nothwendige Verbindung von Vorſtellungen. Was iſt nothwendig? Was ſo, wie es iſt, ſein muß; wovon das Gegentheil unmöglich iſt; wogegen kein Widerſpruch ſtattfindet. Nothwendig iſt das Widerſpruchsloſe. Widerſpruchslos iſt der Satz der Identität, wonach ein Ding iſt, was es iſt; wonach ihm alle Merkmale zukommen, die es hat, und die Merkmale dieſer Merkmale. Alſo ſind diejenigen Vorſtellungen nothwendig verbunden, deren eine in der andern enthalten iſt, deren eine aus der andern gefolgert werden kann. Alſo iſt jedes Urtheil nothwendig, welches gleich dem Satze der Identität durch bloße Analyſe einer Vorſtellung gefällt, jede Verknüpfung von Vorſtellungen, die durch bloße Schlußfolgerung gemacht wird. So urtheilt und ſchließt die Mathematik. Ihre Urtheile ſind analytiſch, ihre Schlüſſe ſyllogiſtiſch, ihre Erkenntniſſe demonſtrativ. *)

Dagegen anders als die Mathematik urtheilt die Erfahrung in der Natur und Geſchichte. Sie verbindet verſchiedene Thatſachen, verſchiedene Vorſtellungen, deren eine nicht in der andern enthalten iſt, alſo nicht durch Analyſe daraus geſchöpft werden kann, ſondern ihr durch Syntheſe hinzugefügt wird. Gibt es alſo in der Erfahrung eine nothwendige Syntheſe? Unſere Vorſtellungen können nach Hume auf drei

*) Humes Unterſuchung ꝛc., Abſchn. IV.

Weiſen verknüpft oder aſſociirt werden: durch Aehnlichkeit, durch Contiguität oder den Zuſammenhang in Raum und Zeit, endlich durch Cauſalität oder den Zuſammenhang von Urſache und Wirkung. *)

Von dieſen drei Bindemitteln hat oder beanſprucht allein die Cauſalität den Charakter der Nothwendigkeit, denn es leuchtet ein, daß ähnliche oder in Raum und Zeit benachbarte Vorſtellungen nicht nothwendig zuſammenhängen, ſodaß mit der einen auch die andere geſetzt werden muß. Alſo die Frage heißt: iſt die Cauſalität eine nothwendige Verknüpfung? In dieſe Frage fällt der Schwerpunkt der humeſchen Unterſuchung. So viel ſteht feſt: alle Erkenntnißurtheile ſind entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Analytiſch ſind die reinen Vernunfturtheile wie die mathematiſchen. Synthetiſch ſind die Erfahrungsurtheile. Ihre Syntheſe beſteht in der Cauſalität. Iſt ſie nothwendig?

3. Die Erfahrung als Product der Cauſalität.

Nothwendig iſt die Cauſalverknüpfung der Ideen, wenn ſie widerſpruchslos iſt. Sie iſt widerſpruchslos, wenn ſich durch bloße Analyſe der Vorſtellung A finden läßt, daß A die Urſache oder Kraft iſt, welche B bewirkt. Aber man analyſire A noch ſo gründlich, ſo wird man niemals B darin finden oder die Kraft,

*) Humes Unterſuchung ꝛc., Abſchn. III.

womit A auf B wirkt. B ist nicht in A enthalten, die Wirkung nicht in der Ursache, die Kraft von A nicht in der Vorstellung von A. Also kann niemals aus der Ursache die Wirkung gefolgert werden, oder der Causalzusammenhang verschiedener Vorstellungen ist nicht durch bloße Schlußfolgerung, also nicht durch reine Vernunft erkennbar. Es sei die Vorstellung des Feuers. Die bloße Analyse dieser Vorstellung erklärt mir nie, welche Wirkung das Feuer auf Holz ausübt, zeigt mir nie die Kraft und den Einfluß des Feuers auf andere Dinge. Es sei die Vorstellung einer Kugel, so kann ich durch keine Schlußfolgerung aus ihrem Begriff finden, welche Bewegung diese Kugel der andern mittheilen wird, mit der sie zusammenstößt. Und so in allen Fällen. Das Verhältniß also zwischen Ursache und Wirkung ist nicht widerspruchslos, denn es ist nicht identisch. Darum ist die Causalität kein Vernunftbegriff oder nicht a priori. Es gibt von der Ursache A auf die Wirkung B keinen Schluß, denn Schlüsse überhaupt sind nur möglich durch Mittelbegriffe. Wo ist zwischen Ursache und Wirkung der Mittelbegriff? Wo ist der Mittelbegriff zwischen einer Erfahrung und einer ähnlichen? *)

Dennoch brauchen wir die Causalverknüpfung in allen unsern empirischen Urtheilen. Wir schließen fortwährend von Ursachen auf Wirkungen, von ähnlichen

*) Humes Untersuchung ꝛc., Abschn. IV, Theil 2.

Urſachen auf ähnliche Wirkungen. Auf den Begriff der Cauſalität gründet ſich alſo unſere Erfahrungserkenntniß. Worauf gründet ſich dieſer Begriff? Da er nicht a priori iſt, ſo muß er ſich auf ein Datum a posteriori gründen. Aber auf welches? Alle Begriffe ohne Ausnahme beruhen auf ſinnlichen Eindrücken, deren Abbilder ſie ſind. Keines, deſſen Original nicht ein Eindruck wäre. *Welches alſo iſt der Eindruck, deſſen Copie der Begriff der Cauſalität iſt?* Dieſe Frage trifft den Mittelpunkt von Humes Problem.

Jeder Eindruck iſt eine Thatſache, die wir wahrnehmen. Aber den Zuſammenhang, der die Thatſachen verknüpft, vernehmen wir nicht. Wir ſehen Blitz und hören Donner, aber nicht den Influxus, der hier ſtattfindet, nicht die Kraft, womit die erſte Erſcheinung die zweite hervorruft. Die Wirkung erfahren wir, aber nicht das *Wirken*, die Urſache, die Kraft. Jetzt fühlen wir uns aufgelegt zu dieſer Vorſtellung, darauf erfolgt dieſe Vorſtellung in unſerer Seele, darauf dieſe Bewegung in unſerm Körper. Aber die Kraft ſelbſt bleibt uns verborgen, womit der Wille in der Seele die Vorſtellung, im Körper die Bewegung hervorruft. Von dieſer Kraft gibt es keine Impreſſion, alſo auch keine Idee. Alſo gibt es keinen Eindruck, deſſen Abbild die Idee der Cauſalität ſein könnte. Das iſt die große, von Hume entdeckte Schwierigkeit, welche den Begriff der Cauſalität bedenklich macht. Jeder Begriff

verlangt einen Eindruck, zu dem er sich verhält, wie die Copie zum Original. Nur findet sich kein Eindruck, weder ein innerer noch äußerer, von dem gesagt werden könnte: siehe da, das Original für den Begriff der Ursache, der Causalität! So wird dieser Begriff, von dem alle unsere empirische Erkenntniß abhängt, zu einem wirklichen Räthsel. Er kann nicht durch bloße Vernunft gefunden werden; ebenso wenig, wie es scheint, durch einen Eindruck. Er ist nicht a priori; eben so wenig, wie es scheint, a posteriori. Woher ist er?

Es besteht das Dilemma: entweder wir müssen mit der Causalität alle Erfahrungserkenntniß überhaupt als unmöglich aufgeben, als unbegreiflich ansehen, oder wir müssen diesen Begriff aus einem Eindruck erklären. Dieser Eindruck aber ist nirgends gegeben. Wenn er also überhaupt ist, so muß er allmälig entstehen, es muß ein gewordener Eindruck sein, der sich aus den gegebenen bildet. Wie ist das möglich?

4. Die Causalität als Product der Erfahrung.

Gewohnheit und Glaube.

Setzen wir, daß dem Eindruck A der Eindruck B folgt, so sind in dieser einmaligen Aufeinanderfolge zwei Thatsachen verbunden. Sie sind verbunden, aber nicht verknüpft. Verknüpft wären sie, wenn B dergestalt an A gefesselt ist, daß es dem Vorangegangenen

nothwendig folgt. Noch nie hat ein Menſch geſchloſſen, daß immer geſchehen wird, was einmal geſchehen iſt. Aber ſetzen wir, daß ſich jene Aufeinanderfolge wiederholt, daß dem Eindruck A, ſo oft wir ihn haben, B folgt, ſo wird aus der einmaligen Verbindung eine beharrliche Verbindung. Bei einer ſolchen beharrlichen Verbindung, die wir in unſern Eindrücken erfahren, gewöhnen wir uns allmälig daran, von dem Eindruck A zu B überzugehen, wenn der erſte ſtattfindet, den andern zu erwarten: zu erwarten nämlich, daß B auf A folgen wird, weil es ihm ſo oft, bis jetzt immer gefolgt iſt. Aus dem Uebergang von einer Vorſtellung zur andern wird durch fortgeſetzte Wiederholung derſelben Aufeinanderfolge ein gewohnter Uebergang. Was in einem Falle nur verbunden erſchien, das erſcheint in vielen ähnlichen Fällen verknüpft. Verknüpft deshalb: weil wir uns an die Verbindung gewöhnt haben.*) Dieſe Gewohnheit beſteht, wie alle Gewohnheit, in einer oft wiederholten Erfahrung. Wir haben die Aufeinanderfolge zweier Eindrücke oder Thatſachen ſo oft erlebt, daß ſich unſere Einbildungskraft zuletzt unwillkürlich beſtimmt findet, unter dem einen Eindruck den andern zu erwarten, von A zu B überzugehen. Ich finde mich unwillkürlich (zu etwas) beſtimmt, d. h. ich fühle: jede Gewohnheit beruht auf einem Gefühl. Dieſes

*) Humes Unterſuchung ꝛc., Abſchn. VII, Theil 2.

Gefühl ist auch ein Eindruck, kein ursprünglich gegebener, sondern ein allmälig gewordener: und dieser Eindruck, dieses Gefühl bildet das Original, dessen Copie die Idee der Causalität ist. Kraft dieses Gefühls kann ich zwar niemals die Verknüpfung zweier Thatsachen wissen oder demonstriren, wohl aber glaube ich durch das Gefühl an ihren Zusammenhang; ich erwarte durch ein unwillkürliches Gefühl, gleichsam instinctmäßig: daß, wenn die eine Thatsache kommt, die andere nicht ausbleiben wird; ich glaube an ihre Consequenz. Dieser Glaube ist zwar nicht evident und demonstrativ, wie ein Vernunftschluß, aber er bewirkt unsere Erfahrungsschlüsse und bildet den Grund aller empirischen Sicherheit. *)

So löst Hume sein Problem. Alle menschliche Erkenntniß ist entweder demonstrativ (wie die Mathematik) oder empirisch. Alle empirische Erkenntniß besteht in der Causalverknüpfung von Thatsachen. Der Begriff der Causalität gründet sich auf einen Glauben, dieser Glaube auf ein Gefühl, dieses Gefühl auf eine Gewohnheit, welche selbst in nichts Anderm besteht, als in einer oft wiederholten Erfahrung. Mithin gibt es keine Erkenntniß, die objectiv und nothwendig wäre. Sie ist nicht objectiv, denn die Objecte unserer Erkenntniß sind lediglich unsere

*) Humes Untersuchung ꝛc., Abschn. V, Theil 1 und 2. Vgl. Abschn. VII, Theil 2.

Eindrücke und deren Vorſtellungen. Sie iſt nicht nothwendig, denn der Grund unſerer Erkenntniß iſt kein Axiom, ſondern ein Glaube. Damit iſt der Skepticismus vollſtändig ausgeſprochen. Der Zweifel an der Erkenntniß folgt aus der Einſicht, daß der Grund aller unſerer Erfahrungsſchlüſſe nichts Anderes iſt als ein Glaube: es iſt dieſer Glaube, worauf ſich jener Zweifel gründet. Hume ſelbſt nennt ſeinen Standpunkt „gemäßigten Skepticismus", weil er am Thatbeſtande der menſchlichen Erkenntniß, ſo weit ſie Erfahrung iſt, nichts ändern, ſondern nur die Anſicht darüber aufklären will. *) Er will uns die Richtſchnur nur zeigen, der wir factiſch in allen unſern Erkenntniſſen folgen. Hume weiß wohl, „daß die Natur mächtiger iſt als der Zweifel": daß die Menſchen niemals aufhören werden, Erfahrungen zu machen, Erkenntniſſe darauf zu gründen und dieſe Erkenntniſſe für feſte Wahrheiten zu halten, nach denen ſie handeln, — wenn ihnen auch noch ſo ſcharfſinnig der Skeptiker deren Ungrund darthut. **) Hume will den echten Schatz der menſchlichen Erkenntniß um nichts ärmer oder werthloſer machen, ſondern nur über die Mittel uns belehren, womit wir den Schatz erworben haben und den erworbenen allein wahrhaft vermehren können. Er beleuchtet den wahren Grund

*) Humes Unterſuchung ꝛc., Abſchn. XII, Theil 3.
**) Ebendaſ. Theil 2 (Schluß).

unſerer Erkenntniß. Was ſein Skepticismus zerſtört, iſt nur der eingebildete Grund, das imaginäre Vermögen, das uns niemals fruchtbare und praktiſche Kenntniſſe, ſondern nur Scheinwahrheiten und nichtige Begriffe einträgt.

Das ſind die Grenzen, welche Humes Skepticismus der menſchlichen Erkenntniß ſetzt. Jenſeits der Erfahrung gibt es überhaupt keine Erkenntniß. Dieſſeits der Erfahrung reicht unſere Erkenntniß nur ſo weit als die Gewohnheit. Innerhalb der Gewohnheit gibt es keine letzte, vollkommene, ſondern immer nur annähernde, ſubjective Gewißheit oder Wahrſcheinlichkeit. Die Gewohnheit beweiſt nicht, ſie glaubt nur. Das Außergewöhnliche iſt immer ein Mögliches, das Gewohnte iſt nie ein Bewieſenes, denn es iſt nie dergeſtalt nothwendig, daß ſein Gegentheil unmöglich wäre. *)

„Die Gewohnheit," ſagt Hume, „iſt die große Führerin des menſchlichen Lebens." **) Darum durfte Hume mit Recht von ſeinem Standpunkt behaupten, daß er dem gewöhnlichen Bewußtſein nicht zuwiderlaufe, ſondern dieſes vielmehr durch die allernächſte Formel beſtätige. Denn was will das gewöhnliche Bewußtſein Anderes, als gewohnheitsgemäß denken und gewohnheitsgemäß handeln? Und das

*) Humes Unterſuchung ꝛc., Abſchn. VI.

**) Ebendaſ. Abſchn. V, Theil 1.

nimmt ihm Hume ſo wenig, daß ſein Skepticismus vielmehr dem menſchlichen Denken und Handeln keinen andern Grund übrig läßt als die Gewohnheit. Die Gewohnheit hat die Menſchen von jeher beſtimmt. Hume rechtfertigt ihre Macht, er zeigt, auf welchem Recht ſie beruht: daß die Menſchen nicht blos ein Recht haben, ihrer Gewohnheit nach zu denken, ſondern kein anderes Recht als dieſes. Was Schiller ſeinen Wallenſtein mit heroiſcher Verachtung ſagen läßt, das iſt genau Humes nüchterne Ueberzeugung: „Das ganz Gemeine iſt's, das ewig Geſtrige, was — morgen gilt, weil's heute hat gegolten, denn aus Gemeinem iſt der Menſch gemacht, und die Gewohnheit nennt er ſeine Amme!" Dieſe Amme nennt Hume die große Führerin des menſchlichen Lebens. Und zugleich bildet ſie in ſeinem Verſtande die determinirte Grenze des menſchlichen Wiſſens.

Gibt es keine Erkenntniß jenſeits der Erfahrung, ſo gibt es keine Theologie, außer eine ſolche, die ſich auf übernatürliche Offenbarung gründet. Hume iſt mit Baco und Bayle derſelben Meinung, daß der religiöſe Glaube und die menſchliche Vernunft einander ausſchließen. Es gibt überhaupt keine andere rationale oder demonſtrative Wiſſenſchaft als die Mathematik. Es gibt außer der Mathematik keine andere menſchliche Erkenntniß als die Erfahrung, die ſich einzig und allein nach Gewohnheit richtet. „Wenn wir," ſo ſchließt Hume ſeinen Verſuch über den menſchlichen

Verſtand, „überzeugt von dieſen Grundſätzen Bibliotheken durchſuchen wollten: welche Zerſtörung müßten wir da nicht anrichten? Wenn wir z. B. ein Buch aus der Theologie oder Metaphyſik in die Hand nähmen, ſo müßten wir fragen: enthält das Buch abſtracte Unterſuchungen über Größe und Zahl? Nein! Oder Unterſuchungen der empiriſchen Vernunft über Facta und exiſtirende Dinge? Nein! Nun ſo werft das Buch ins Feuer, denn es kann nichts als Sophiſtereien und Täuſchungen enthalten!" *)

Verglichen mit Berkeley, verdankt Hume dieſem die eine Hälfte ſeines Skepticismus: daß die menſchliche Erkenntniß nur unſere Eindrücke begreife, daß unſere Vorſtellungen die einzig möglichen Objecte unſers Wiſſens ſind. Darum ſagt Hume in ſeinem Verſuch über den menſchlichen Verſtand: „Berkeleys Schriften ſind unter allen philoſophiſchen, ſelbſt Pierre Bayle nicht ausgenommen, die beſten Anweiſungen zum Skepticismus." **) Aber Berkeley erklärte die geſetzmäßige Erfahrung für ein Product Gottes in uns, Hume für ein Product der menſchlichen Gewohnheit. In dieſem Punkte erfüllt und formulirt ſich ſein Skepticismus. Er zerſtört nichts als die Illuſion, für geſetzmäßig zu halten, was im Grunde nur gewohn-

*) Humes Unterſuchung ꝛc., Abſchn. XII, Theil 3 (Schluß des Werks).

**) Ebendaſ. Abſchn. XII, Theil 1.

heitsmäßig iſt. Gewohnheiten haben Ausnahmen, Geſetze nie. Es gibt viel Außergewöhnliches, nichts Außergeſetzliches.

Verglichen mit Locke, denkt Hume ebenſo ſenſualiſtiſch über den Urſprung unſerer Begriffe und darum ebenſo negativ über die Möglichkeit der Metaphyſik. Ihre Coincidenz fällt in den Begriff der Subſtanz, den Beide für gehaltlos erklären; ihre Differenz in den Begriff der Cauſalität, dem Locke eine reale Geltung, Hume dagegen eine nur ſubjectiv-menſchliche einräumt.

Verglichen mit Baco, hat Hume die Grenzen der Erfahrung kritiſch feſtgeſtellt, die Bacos thatenluſtiger Verſtand überflog. Und was hier Hume insbeſondere auszeichnet: er unterſcheidet Erfahrung und Mathematik als verſchiedene Arten der menſchlichen Erkenntniß.*) Die Objecte der Mathematik ſind Größen, die der Erfahrung Thatſachen; jene urtheilt allein durch Analyſe, dieſe allein durch Syntheſe: darum hat die Mathematik demonſtrative Gewißheit, während der Erfahrung nur Wahrſcheinlichkeit oder moraliſche Gewißheit zukommt, denn die eine beruht auf Vernunftſchlüſſen, die andere nur auf einem Glauben oder einer gewohnten Verknüpfung.

---

*) Die Unterſcheidung billigt Kant, aber er ändert ihr Kriterium. Nach ihm urtheilen Mathematik und Erfahrung beide ſynthetiſch, aber jene durch Anſchauung, dieſe durch logiſche Begriffe.

5. Die Gewohnheit als politischer Gesichtspunkt.

Humes geschichtlicher Verstand.

Darum mußte Hume in der Philosophie ein Skeptiker sein, denn eine gewohnheitsmäßige Erkenntniß hat nur zeitweiligen Credit und nie absolut gültige Wahrheit. Aber die Gewohnheit ist bei Hume nicht blos der Erklärungsgrund unserer empirischen Erkenntniß, sondern zugleich „die Führerin des menschlichen Lebens". So weit das Leben von der Gewohnheit beherrscht wird, fällt es unter Humes erklärenden Gesichtspunkt. Grundsätze herrschen in der Philosophie, Gewohnheiten im Leben. Unser ganzes Leben ist, wie der goethesche Egmont sagt: „die süße Gewohnheit des Daseins". Selbst die natürlichen Bewegungen unsers Körpers müssen wir uns durch wiederholte Uebung angewöhnen, damit sie unwillkürlich und mühelos erfolgen. So werden Athmen, Essen und Trinken, Gehen und Stehen unter der Leitung natürlicher Instincte durch wiederholte Uebung zu Lebensgewohnheiten; so werden Lesen und Schreiben unter der leitenden Erziehung durch wiederholte Uebung zu gewohnten Functionen. Erst müssen wir uns daran gewöhnen, überhaupt zu leben; dann müssen wir uns gewöhnen, auf eine bestimmte Weise zu leben. Unser Leben wie unsere Bildung sind Resultate unserer Gewöhnungen, und diese sind Resultate oft wiederholter

Erfahrung. Gewohnheiten allein machen unſere Sitten; Sitten machen das gemeinſchaftliche, öffentliche Menſchenleben und deſſen Verfaſſung. Verfaſſungen verändern heißt Sitten und Gewohnheiten verändern. Aber die Gewohnheiten entſtehen allmälig; ebenſo allmälig wollen ſie verändert werden. So langſam fortſchreitend die Gewohnheit iſt, ebenſo langſam fortſchreitend will die Entwöhnung ſein. Nichts entſteht hier plötzlich, durch einen Willensentſchluß, einen Machtſpruch, eine willkürliche Uebereinkunft. Die menſchlichen Gewohnheiten und Sitten in ihren allmäligen und langſamen Metamorphoſen: das ſind die geſchichtlichen Bildungsproceſſe. Wer die Natur der Gewohnheit und der habituell gewordenen Sitte nicht verſteht, wer dieſer Macht im menſchlichen Leben nicht Rechnung trägt in ſeinen Begriffen, der iſt unfähig, Geſchichte zu begreifen, viel weniger zu machen; der verſteht die Menſchen nicht, viel weniger wird er im Stande ſein, ſie zu regieren. Jede plötzliche Aufklärung, jede plötzliche Staatsveränderung iſt etwas durchaus Geſchichtswidriges. So wenig Glaube und Staat plötzlich, wie mit einem Schlage, gemacht werden, ſo wenig laſſen ſich beide plötzlich verändern. Wir kennen dieſe geſchichtswidrige Denkweiſe in der engliſch-franzöſiſchen Aufklärung. Unter allen dieſen Philoſophen iſt David Hume der einzige, der ſich in ſeinen Begriffen der Natur des geſchichtlichen Lebens nähert, der einzige, der nicht geſchichtswidrig

dachte: weil er begriff, daß nicht Grundsätze und Theorien, sondern Gewohnheiten das menschliche Leben und seine Denkweise beherrschen. Dasselbe Princip, welches Hume in der Philosophie zum Skeptiker werden ließ, machte ihn zu einem menschen- und staatskundigen Geschichtschreiber, zu einem vorsichtigen Politiker. *) Er dachte historisch, indem er die Actien philosophischer Grundsätze sinken machte. In ihm ist der philosophische Skeptiker und der politische Geschichtschreiber eine Person. Will man den Unterschied handgreiflich vor Augen haben, der in diesem Punkte zwischen dem großen Skeptiker und der englisch-französischen Aufklärung besteht, so vergleiche man die Geschichtschreibung eines Hume mit der eines Voltaire!

Am allerdeutlichsten aber tritt Humes geschichtskundige Denkweise an der Stelle hervor, wo sich in den übrigen Philosophen seines Zeitalters ein vollkommen geschichtswidriges Dogma festgesetzt hatte. Nichts beweist mehr, wie weit sich diese Aufklärung von aller geschichtlichen Erfahrung entfernt hielt, als die Vertragstheorie, woraus man den Staat erklären wollte. Der menschliche Staat und die Verfassungen des öffentlichen Lebens haben einen geschichtlichen Ursprung; ein solcher Vertrag aber, wie die Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau lehren, hat nie-

*) History of England.

mals in der Wirklichkeit da exiſtirt, wo ſie ihn ſuchen. Jedermann ſieht, daß der Vertrag, um zu gelten, das menſchliche Gemeinweſen oder wenigſtens ein ſtaatsähnliches Daſein vorausſetzt. Hume iſt der ausgeſprochene Gegner der Vertragstheorie, obwohl auch er den Staat aus natürlichen Gründen will erklärt wiſſen. Er bekämpft die Lehre vom Geſellſchaftsvertrage in Rouſſeau und Locke. *) Er ſieht, daß eine ſolche Theorie mit aller geſchichtlichen Erfahrung und Möglichkeit ſtreitet, daß ſie einem philoſophiſchen Hirngeſpinnſte gleichkommt. Ehe die Menſchen ein ausdrücklicher Vertrag vereinigen konnte, hatte ſie bereits die Noth vereinigt. Die Noth bewirkte ohne Vertrag, daß Einer befahl und die Andern gehorchten. „Jede Ausübung der Gewalt eines Oberhaupts", ſagt Hume, „konnte zunächſt nur particular und durch die gegenwärtigen Bedürfniſſe der Lage erheiſcht ſein. Der ſichtliche Nutzen ſeiner Vermittelung machte dieſe Ausübungen täglich häufiger und ihre oftmalige Wiederholung bewirkte ſtufenweiſe eine auf Gewohnheit gegründete Beiſtimmung des Volkes." An die Stelle des Vertrags ſetzt Hume die Gewohnheit. Er erklärt den Staat genau ſo als die Erkenntniß: dieſe gründet ſich auf gewohnte Erfahrung, jener auf gewohnten Gehorſam. Die Gewohn-

*) Humes und Rouſſeaus Abhandlungen über den Urvertrag, von G. Merkel (Leipzig 1797).

heit bindet die Menschen an die eingelebte Staatsordnung und sichert deren Bestand gegen jeden gewaltsamen Angriff. Was Schiller seinen Wallenstein fortfahrend sagen läßt, das ist aus Humes Seele gesprochen: „Weh Dem, der an den würdig alten Hausrath ihm rührt, das theure Erbstück seiner Ahnen! Das Jahr übt eine heiligende Kraft: was grau vor Alter ist, das scheint ihm göttlich. Sei im Besitze, und du wohnst im Recht, und heilig wird's die Menge dir bewahren."

Der geschichtswidrige Grundsatz führte zu geschichtswidrigen Folgerungen. War der Staat einst durch menschliche Willkür gemacht worden, so konnte von Rechts wegen auch die Willkür den gemachten Staat mit einem Schlage vernichten. Die Vertragstheorie führte zur Revolutionstheorie. Wenn es fest stand, daß einst der Staat durch einen Vertrag aus einer tabula rasa entstanden war, so schien es möglich und rechtlich zugleich, durch einen neuen Vertrag mit dem gegebenen Staate tabula rasa zu machen. Ein Vertrag entschied die bürgerliche Ordnung, ein anderer die bürgerliche Revolution. Die Vertragstheorie eines Hobbes wurde im Kopfe eines Rousseau zur Revolutionstheorie. Der ungeschichtlichen Denkweise folgte die ungeschichtliche Handlungsweise. Der Augenblick kam, wo man mit dem gegebenen Staate wirklich tabula rasa machte: die französische Revolution steigerte sich zu einem heillosen Bruch mit der Geschichte;

der Contrat social wurde das Evangelium des Conventes; auf den Theoretiker Rousseau folgte der Praktiker Robespierre, in dem das geschichtswidrige Handeln nicht blos barbarisch, sondern in der That fratzenhaft wurde.

Mit der Vertragstheorie bekämpft Hume zugleich die Revolutionstheorie aus natürlich-geschichtlichen Gründen. Hier wendet er sich schlagend gegen Rousseau. „Wollten diese Vernünftler sich in der Welt umsehen," sagt der erfahrene Skeptiker, „so würden sie nichts in derselben antreffen, das im geringsten ihren Ideen entspricht. — In der That, es gibt kein fürchterlicheres Ereigniß als die gänzliche Auflösung einer Verfassung, die den großen Haufen entfesselt und die Bestimmung oder Wahl einer neuen Einrichtung von einer Menge abhängig macht, die sich an Zahl dem ganzen Volkskörper nähert, denn der ganze Körper entscheidet eigentlich nie. Jeder weise Mann wünscht, in so einem Falle, einen General an der Spitze einer mächtigen Armee zu sehen, der schnell den Preis ergreifen und dem Volke einen Herrn geben könne, den selbst zu wählen die Menge ganz unfähig ist. So wenig entspricht That und Wirklichkeit jenen philosophischen Begriffen." Wenn also der Fall eintreten sollte, der die Revolution zur Thatsache macht und einen Rousseau in einen Robespierre verwandelt, so weiß Hume voraus, was er wünschen wird: er hofft dann auf einen Napoleon!

Wenn wir Hume mit Rouſſeau vergleichen, welche überraſchenden Gegenſätze bei ſo vielen gegenſeitigen Berührungspunkten! Sie ſtehen Beide dicht an der Schwelle der franzöſiſchen Revolution, ſie befinden ſich Beide im Gegenſatze gegen die dogmatiſche Philoſophie ihrer Zeit und ihrer Nationen, ſie ſuchen Beide das menſchliche Wiſſen auf einen natürlichen Glauben zurückzuführen und naturgemäß zu reinigen. Der gemeinſchaftliche Gegenſatz führt ſie zuſammen. Sie werden Freunde, und Hume bereitet dem verfolgten Rouſſeau ein gaſtliches Aſyl in England. Dann entfremden und verfeinden ſie ſich, weniger durch Humes Schuld als durch Rouſſeaus unſeligen und zur Gewohnheit fixirten Argwohn. Sie waren einander entgegengeſetzt, wie der nüchterne Skeptiker dem ſchwärmenden Utopiſten. Rouſſeau ſuchte einen Idealſtaat, den Hume belächelte als Menſchenkenner und bekämpfte als Politiker; jener beförderte eine Revolutionstheorie, der ſich der Andere aus allen Gründen und Neigungen widerſetzte. Wo finden ſich ihre Geiſter in dem Zeitalter der lebendig gewordenen Revolution, welche ſie Beide nicht mehr erleben? Sie konnten durch keine größere Kluft getrennt ſein: Robespierre ſtudirte Rouſſeaus Contrat social, und Ludwig XVI. las Humes Geſchichte der Stuarts!

Was jene Staatstheoretiker nicht bedenken, das ſind die geſchichtlichen Zuſtände, womit wir verwachſen ſind,

von denen Keiner völlig abstrahiren kann und soll, am wenigsten praktisch. Wir führen in unsern Aeltern und Vorältern gleichsam eine geschichtliche Präexistenz; wie Sokrates vortrefflich sagt: er müsse den Gesetzen seiner Vaterstadt gehorchen, denn er habe schon in seinen Aeltern gleichsam präexistirt als ein Bürger Athens. Die Erfahrungsphilosophen, welche die geschichtliche Erfahrung am wenigsten verkürzen sollten, widersprechen ihr am meisten. Jene tabula rasa, von der sie reden, existirt *nicht*, weder in noch außer uns. Sie setzen in ihren Staatstheorien Menschen voraus, die sich in der Lage befinden, erst einen Staat zu machen, die gleichsam direct als eine ganz neue Generation aus der Hand der Natur kommen. Diese Voraussetzung ist falsch. Diese Menschen existiren nicht. Existirten sie, so gäbe es keine Geschichte. Jene Philosophen abstrahiren von der *Geschichte*; das ist ihr durchgängiger Mangel, welchen Hume begreift. Er urtheilt treffend: „Wenn eine Menschengeneration *auf einmal* vom Schauplatze ab und eine andere aufträte, wie es mit den Seidenwürmern und Schmetterlingen der Fall ist, so könnte das neue Geschlecht, wenn es dazu Verstand genug besäße, was unmöglich ist, durch allgemeine Einwilligung eine neue Staatsform einführen, ohne Rücksicht auf die Gesetze und das Herkommen, welche bei ihren Vorfahren galten. Da aber *das menschliche Geschlecht in einer beständigen Flut* ist, stündlich Einer die Welt ver-

läßt und ein Anderer sie betritt, so ist es nothwendig zur Festigkeit der Regierung, daß sich der junge Nachflug der eingeführten Verfassung anschmiege und genau dem Pfade folge, den seine Väter anbahnten, die selbst in die Fußtapfen der ihrigen traten. Einige Neuerungen müssen nothwendig in jeder menschlichen Einrichtung stattfinden, und es ist glücklich, wenn sie der erleuchtete Genius des Zeitalters auf die Seite der Vernunft, Freiheit und Gerechtigkeit leitet. Kein Einzelner aber ist berechtigt, gewaltsame Neuerungen zu machen; selbst wenn die gesetzgebende Macht sie trifft, sind sie gefährlich und allezeit muß man mehr Schaden als Vortheil davon erwarten."

Hume ist kein Feind der Aufklärung als solcher, er ist nur ein Feind der gewohnheits- und geschichtswidrigen Aufklärung, die nothwendig künstlicher Art sein muß und die Menschen nicht erzieht, sondern wie Pflanzen in einem Treibhause behandelt. Diese unpädagogische und ungeschichtliche Aufklärung, welche man nicht übel „Aufklärerei" nennt, bekämpft Hume aus einem weit überlegenen, weit aufgeklärtern Gesichtspunkte, der sich dem geschichtlichen Denken nähert. Aus demselben Grunde bekämpfte Lessing bei uns die geschichtswidrige Aufklärung. Hier wollte er nichts gemein haben mit den Wolfianern und nichts wissen von den josephinischen Experimenten. Er sah, daß sie vorzeitig und darum unreif waren. Das ist jenes „Etwas, das Lessing gesagt hat" und das sich

Jacobi geſagt ſein ließ.*) Wie die engliſche Philoſophie in Hume begreift, daß ihre Aufklärung von der Geſchichte abſtrahirt und darum fehlgegriffen hat, ſo begreift Daſſelbe die deutſche Philoſophie in Leſſing, nachdem ſie gegen ihre Anlage eine gewiſſe Periode des ungeſchichtlichen Denkens durchlaufen. Wie in Hume die engliſche Philoſophie in ſkeptiſchem Intereſſe begreift, daß der Grund aller unſerer Erkenntniß Glaube und Gefühl ſei, ſo begreift daſſelbe in religiöſem Intereſſe die deutſche Philoſophie in Hamann, Herder und am klarſten in Jacobi. Der engliſche Skeptiker ſtimmt in einem Punkte mit dieſen deutſchen Geniedenkern überein: ſie ſind ſämmtlich Glaubensphiloſophen. Oder vielmehr ſtimmten als ſolche unſere Hamann, Herder und Jacobi mit Hume überein. Sie waren es, die dem Skeptiker huldigten zu Gunſten des Glaubens; ſie verbanden ſich mit ihm gegen die dogmatiſche Philoſophie, gegen die geſchichtswidrige Aufklärung, gegen den abgeplatteten und lebensunfähigen Rationalismus. Hier reichen ſich die engliſche und die deutſche Philoſophie die Hand, um gemeinſchaftlich ihre dogmatiſche Periode zu ſchließen und eine neue Epoche vorzubereiten.**)

---

*) Fr. H. Jacobi's Werke, Bd. II: Etwas, das Leſſing geſagt hat. S. 334 fg.

**) Vgl. Geſch. der neuern Philoſophie, Bd. II, Cap. 21, S. 591 fg., 629.

VI. Humes Widerſpruch und Kants Löſung. *)

Ziehen wir die Summe von Humes Philoſophie, ſo hat derſelbe die Metaphyſik verneint, die Mathematik von der Erfahrung unterſchieden (als analytiſche und ſynthetiſche Erkenntniß) und die letztere ſo erklärt, daß ihre Urtheile ohne Ausnahme aufhören müſſen, als allgemeine und nothwendige zu gelten. Wie aber erklärte Hume die Erfahrung? Durch den Begriff der Cauſalität, der unſere Eindrücke verknüpft. Und dieſen Begriff? Durch Gewohnheit. Und dieſe? Durch eine oft wiederholte Erfahrung. So erklärt Hume die Erfahrung aus der — Erfahrung! Er ſetzt voraus, was er erklären will: er denkt alſo dogmatiſch und begeht jenen Fehler, den ſchon die Skeptiker des Alterthums an den dogmatiſchen Philoſophen bemerkten; ſeine Erklärungen bewegen ſich in einem augenſcheinlichen Cirkel, genau in dem Tropus, welchen die alten Skeptiker den „Diallelos" nannten. Jeder Cirkel iſt nichtserklärend. Hume hat alſo die Erfahrung nicht erklärt, er hat dieſes Problem nicht gelöſt, ſon-

*) Ich zeige hier abſichtlich nur den Punkt, wo die engliſche Philoſophie in die kantiſche einmündet. Das abhängige Verhältniß, welches Kant gegenüber der engliſchen Philoſophie eingenommen hat, bevor er ſie überwand, werde ich hier nicht unterſuchen. Dieſe Unterſuchung fällt über mein Thema hinaus und gehört in eine Darſtellung der kantiſchen Philoſophie, der ich ein ſelbſtändiges Werk widme.

dern nur verdeutlicht, aber er hat dieses Problem auch so verdeutlicht, so scharf ausgeprägt, daß es nach ihm kein selbständiger Denker mehr umgehen konnte; daß dem philosophirenden Verstande vielmehr zweierlei einleuchten mußte: 1) die Nothwendigkeit, dieses Problem zu lösen; 2) die Unmöglichkeit der humeschen Lösung. Hume hat das nächste Ziel der Philosophie augenfällig gemacht und zugleich an seinem eigenen Beispiele den Weg gezeigt, der zur Lösung nicht führt. Wer die Aufgabe erkannte, mußte zugleich einen neuen Weg der Lösung finden. Dieser Weg mußte offenbar ein anderer sein, als welchen die englische Philosophie seit Baco, die deutsche seit Leibnitz gegangen war. Wer zu diesem Ziel den richtigen Ausgangspunkt findet, macht eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie. Das Ziel erkennt, den Ausgangspunkt findet, die Epoche macht ein deutscher Philosoph, den die leibnitz-wolfische Schule gebildet hatte und in dem sich der deutsche Geist mit dem englischen vermählte. Dieser Philosoph ist Immanuel Kant. Sein Werk ist ein Kind der deutschen und englischen Philosophie, die sich in dem Geiste Kants fruchtbar berührten und ablösten. Merkwürdig genug, daß derselbe Mann seiner Abkunft nach auch die beiden Nationalitäten in sich vereinigte: seine Familie war aus Schottland eingewandert, und so war Kant in seinen Vorältern ein Landsmann Humes, dessen Untersuchungen unter allen Philosophen er am

beſten begriff und ſich aneignete. Kant entdeckte in Humes Unterſuchungen, bei welcher Aufgabe die Philoſophie angelangt ſei, und zugleich fand er in Humes Verfahren den nichtserklärenden Cirkel. Die menſchliche Erkenntniß wollte erklärt werden. Die Erfahrung, welche Baco zum Inſtrument der Philoſophie gemacht hatte, war jetzt deren problematiſches Object geworden. Hume hatte ſie, ſtatt zu erklären, vorausgeſetzt; er hatte die Erfahrung zu ihrem eigenen Erklärungsgrunde gemacht. In dieſem Punkte war er dogmatiſch geblieben, wie alle übrigen Philoſophen. Locke wollte Senſualiſt ſein; ſein Fehler lag darin, daß er nicht Senſualiſt genug war: das entdeckte Berkeley. Hume wollte Skeptiker ſein; ſein Fehler lag darin, daß er nicht ſkeptiſch genug war: das entdeckte Kant. Wäre Hume ſkeptiſcher geweſen, ſo hätte er die Erfahrung erklärt, ohne ſie vorauszuſetzen, ſo hätte er ſich in dieſem entſcheidenden Punkte von der dogmatiſchen Philoſophie abgewendet und befreit: ſo wäre Hume mit einem Worte kritiſch geworden.

VII. Baco und Kant.

Kant war ſkeptiſcher als Hume; er entdeckte den kritiſchen Geſichtspunkt und machte ſo den Wendepunkt, der in der Geſchichte der Philoſophie ein neues Zeitalter einführt. Die Wendung war im Grunde eine ſehr einfache. Kant verhielt ſich zur Erfahrung und

zur menſchlichen Erkenntniß genau ſo, wie ſich Baco zur Natur verhalten hatte. Er erklärte die Thatſache der Erfahrung, wie Baco die Thatſachen der Natur erklärt wiſſen wollte. Eine Thatſache erklären, heißt unter allen Umſtänden die Bedingungen darthun, unter denen ſie ſtattfindet. Dieſe Bedingungen müſſen unter allen Umſtänden der Thatſache vorausgehen, ſie müſſen vor derſelben geſucht werden. Kant ſuchte die Bedingungen unſerer empiriſchen Erkenntniß nicht über derſelben, wie die deutſchen Metaphyſiker, nicht in derſelben, wie die engliſchen Senſualiſten, ſondern vor ihr: weder ſetzte er mit jenen die Erkenntniß in angeborenen Ideen voraus, noch mit dieſen die Erfahrung in ſinnlichen Eindrücken und ihrer wiederholten Verknüpfung. Er analyſirte die Thatſache der Erfahrung, wie Baco die Naturerſcheinungen. Wie dieſer die Naturkräfte ſuchte, welche die Dinge bewirken und geſtalten, ſo ſuchte Kant die Erkenntnißkräfte oder Erkenntnißvermögen, welche die Erfahrung machen. Dieſe Unterſuchung der menſchlichen Erkenntnißvermögen nannte er die kritiſche Philoſophie. Die Bedingungen, welche der Erfahrung als nothwendige Factoren vorausgehen, nannte er „transſcendental", und bezeichnete mit dieſem Worte ſowohl ſeine Philoſophie, als die Vermögen, welche er genöthigt war, aller Erkenntniß vorauszuſetzen, oder welche er vor aller Erkenntniß im Menſchen entdeckte. Was alſo Kant der Erkenntniß vorausſetzt, das iſt nicht ſelbſt Erkenntniß, ſondern

erkenntnißbildende Kräfte, die an ſich leer und erkenntnißlos ſind. Dieſe reinen Vermögen nennt Kant „die reine Vernunft". Sie iſt keine leere Tafel, was bei Locke der menſchliche Geiſt an ſich geweſen war, auch keine angeborenen Ideen, woraus Leibnitz und Wolf die Erkenntniß ableiten wollten, ſondern ſie beſteht in Kräften, die den Menſchen an ſich, das Weſen des Menſchen ausmachen, welches vor Kant kein Philoſoph erkannt hatte. Es war eine neue Entdeckung: die größte, welche die Philoſophie gemacht hat, und die ſie weder umſtoßen noch übertreffen kann.

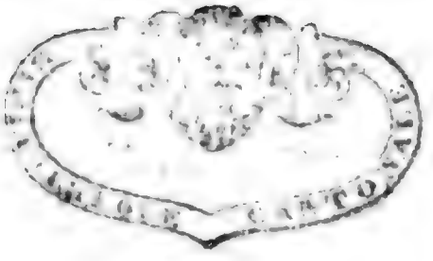
Baco ſuchte den richtigen Weg, um die nothwendigen Geſetze der Natur zu finden, und er entdeckte die empiriſche Philoſophie. Kant ſuchte den richtigen Weg, um die nothwendigen Geſetze der Erfahrung zu finden, und er entdeckte die transſcendentale oder kritiſche Philoſophie. Baco fragte: wie ſind die Naturerſcheinungen möglich und wodurch? Kant fragte: wie iſt die Phyſik möglich und wodurch? wie und wodurch Mathematik und Metaphyſik? Dieſe Fragen löſte er in der Kritik der reinen Vernunft, dem neuen Organon einer neuen Philoſophie. Dieſes Werk hat die deutſche Philoſophie geboren, befruchtet von der engliſchen. Kant war ein dogmatiſcher Philoſoph, bevor er ein kritiſcher wurde: den Uebergang von der einen Periode zur andern machte er unter dem Einfluß der engliſchen Philo-

ſophie und namentlich unter dem Einfluß von Hume. Kant iſt von der leibnitz-wolfiſchen Philoſophie durch die engliſche zu ſeiner gekommen. Der Erſte, der die Kritik der reinen Vernunft beurtheilte, erklärte die kantiſche Philoſophie für berkeleyſchen Idealismus. Kant erläuterte darauf ſein Werk in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphyſik *) und ſagte gegen jene falſche Vergleichung: daß vielmehr David Hume Derjenige geweſen ſei, der ihn vor vielen Jahren zuerſt aus dem dogmatiſchen Schlummer erweckt und ſeinen Unterſuchungen im Felde der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung gegeben habe. Eingedenk dieſer Richtung ſetzte Kant gleichſam als Inſchrift über die Kritik der reinen Vernunft die Worte Bacos aus der Vorrede zum Neuen Organon: ein Ausſpruch, worin ſich die große That verkündet, deren ſich die beiden Reformatoren der Philoſophie bewußt ſind:

„Wir ſchweigen von uns ſelbſt. Aber von der Sache, um die es ſich handelt, verlangen wir, daß ſie die Menſchen nicht für eine bloße Meinung, ſondern für ein nothwendiges Werk anſehen und ſich verſichert halten, daß wir nicht für irgend eine Schule oder eine beliebige Anſicht, ſondern für den Nutzen und die Größe der Menſchheit neue Grundlagen ſuchen.

*) Kritik der reinen Vernunft, 1781. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, 1783.

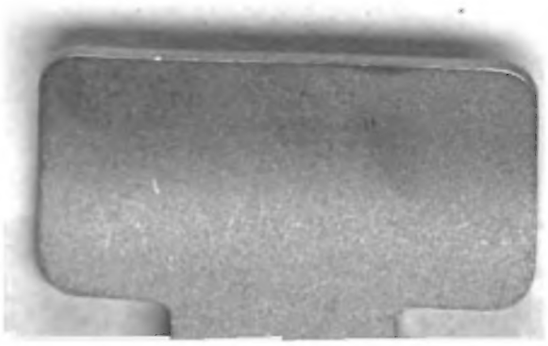
Alſo mögen ſie um ihres eigenen Nutzens willen das Beſte Aller bedenken und ſelbſt daran Theil nehmen. Sie ſollen hoffnungsvoll in die Zukunft blicken und nicht fürchten, daß unſer Erneuerungswerk ein grenzenloſes und übermenſchliches ſei. Sie ſollen daſſelbe begreifen, denn es iſt in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums."



Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google